III.

Jön Türk Hareketinin İnanç Temelinde Etkileri

İmanın şartları altı olarak ifade edilmekle birlikte âlimler bunları izah ederlerken daha çok üç esasa irca ederek incelemişlerdir. Bunlar İlâhiyât, Nebeviyyât, Sem'iyyât (âhirete taalluk eden hususlar). Nitekim Gazzâlî îmânın asıllarının üç olduğunu belirtir ve bunları "Allah'a, Allah'ın Resulüne ve Âhiret gününe Îmân" olarak açıklar.[189]

Seyfeddin el-Âmidî, İlm-i kelâm'ı, *Vâcibü'l-vücûd olan Hz. Allah'ın zâtından, sıfatından, fiillerinden ve müteallıkâtından bahseden bir ilim*"[190] şeklinde tarif ederken muhtemelen nübüvvet ve âhirete ait konuları Allah Teâlâ'nın fiillerinden sayarak "aslu'l-usûl" (asılların aslı) olarak ilm-i kelâmın esas konusunun *Ulûhiyyet* olduğuna işaret emiştir. Âlimler, kelâm tariflerinde Hz. Allah'ın doğrudan zatından bahsedilmesinin zorluğunu dikkate alarak sıfatları ve fiilleri itibariyle Allah Teâlâ'nın zatından bahsedildiğini ifade etmişlerdir.

Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin tarifinde ise "Allah Teâlâ'nın zatından, sıfatlarından, mebde ve me'âd (başlangıç ve son, yaratılış ve âhiret) itibariyle mümkinâtın (yaratılanlar) hallerinden İslâm

---

189 Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 89.

190 el-Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-efkar fî usûlü'd-dîn*, I, 68.

kânûnu üzere bahseden bir ilimdir"[191] denilerek Ulûhiyyete ilâveten âhiret konusunun da kelamın mevzûları arasında olduğu açıkça belirtilmiştir.

Felsefede de âlemin başlangıcından ve sonundan bahsedildiğinden kelâmı felsefeden ayırmak için tarife "*İslâm kânununa uygun olma*" ifadesi ilave edilmiştir.[192] Bütün bu hususlar dikkate alınarak kelâm: "*Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, peygamberliğe ait hususlardan, başlangıcı ve sonu itibarı ile kâinâtın hallerinden İslâm* kânûn*u üzere bahseden bir ilim*" şeklinde tarif edilmiştir.[193] Ayrıca pozitif ilimler, kâinatın durumunu araştırıp incelemekte, tecrübe ve müşâhede (deney ve gözlem) ile birtakım bilgilere ulaşmaktadır. Ancak pozitif ilimlerin konusu fizikle sınırlı olup tecrübe ve müşâhede alanına girmeyen, metafiziğin konularında, yani kâinatın mebde ve meâdı (başlangıç ve son) hususunda bir bilgiye ulaşması mümkün değildir. İlm-i kelâm ise vahyin bildirmesinin neticesinde bu konulardan bahsetmektedir. Bu itibarla kelâm, pozitif ilimlerden daha geniş bir alanda söz sahibidir.

Gazzâlî, İlm-i kelâm'dan bahsederken, onun "*Ehl-i sünnet akîdesini muhafaza eden ve bidat ehlinin karışıklığa sebep olan fikirlerine karşı onları savunan*" özelliğine dikkat çeker.[194]

Adudüddin el-Îcî (756/1355), ise kelâmı; "*dinî akâidi ispat etmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak için kesin delilleri getirme gücü kazandıran bir ilim*"[195] şeklinde tarif ederken aynı zamanda kelâmın en önemli gayelerinden birisinin itikat konusunda şüphe uyandıran konuların kesin deliller ile izahının yapılarak müslümanların akaidini korumasının önemine işaret eder.

---

191 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 236

192 Cürcânî, *a.g.e.*, s. 236; Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm*, Dersaâdet 1313, I, 594; Harpûtî, *Tenkîhhu'l- kelâm*, s.7.

193 Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 5.

194 Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 33.

195 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 14; Taşköprîzâde, *a.g.e.*, I, 594.

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'i esas almanın yanında sahâbe ve tâbiînin görüşlerine bağlılığı esas kabul eden Ehl-i sünnet ulemâsı, müslümanların inançlarının muhafazası hususunda büyük bir mücadele vermişlerdir. Onlar, her devirde sünnete uymayan, bidat fikirler ve inançlar ortaya çıktıkça, naklî ve aklî delilleri kullanarak, inançla alakası olan her konuyu kelâm ilminin içine almış ve müslümanların itikâdını korumayı gaye edinmişlerdir.

Klasik kitaplarda, genel olarak, *ilâhiyât, nübüvvât* ve *sem'iyât* ile imâmet başlıkları altında kelâm ilminin konuları anlatılmakla birlikte devrin şartlarına göre bu konulara ilavelerin de yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda bazı devirlerde felsefî konuların veya mantık ilminde yer alan hususların kelam kitaplarında ağırlık kazandığı, bazen ise farklı konuların eserlerde daha geniş yer aldığı görülmektedir.

Kelâm ilminin gayesi müslümanı taklid seviyesinden kurtarıp yakînî (kesin) îmân derecesine yükseltmek, hidâyeti arayanları irşâd etmek ve hakkı kabul etmekte inad edenlerin görüşlerini geçersiz kılmak, batıl ehlinin şüphe uyandırmaya yönelik iddialarına karşı sağlam ve kesin deliller ortaya koyarak dinî akîdeyi muhafaza etmektir. Allah'ın varlığı ve birliği, âhirete, kitaplara ve peygamberlere îmân gerçekleşmeyince tefsir, hadîs ve fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerden bahsetmek zor kelâm ilmi olduğundanbu konuda hayatî bir önem arz etmektedir.[196]

XIX. asrın sonlarından itibaren başlayan ve XX. asrın başlarında iyice kendisini hissettiren modernist düşünce istikametinde materyalist ve pozitivist fikir akımlarının tesirleri ile Allah inancında ve dinî değerlerde şüpheler uyanmış, din geri plana atılmaya çalışılmış ve bunun neticesinde ateizm düşüncesi Batı'dan başlayarak insanlar arasında yayılmıştır. Âlimler söz konusu fikirlerin yanlışlıklarını

[196] Cürcânî, *a.g.e.*, I, 21; Harpûtî, *a.g.e.*, 10.

ortaya koyup, insanlara doğru itikadı göstermek için bu konuların üzerinde durmayı bir zorunluluk olarak görmüşler ve kelâma dair eserlerde bu fikirlerin çürütülmesi konusuna yer vermişlerdir. Zira yukarda belirttiğimiz şekilde Kelâm ilminin gayelerinden birisi müslümanların itikadının bozulmasına mani olmak için gerekli tedbirleri alıp ihtiyaç duyulan izahları yapmaktır. Nitekim Abdullatif Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eseri bu yeni dönemde ortaya çıkan meselelere geniş ölçüde cevap vermek üzere kaleme alınan bir kitap olarak ön plana çıkmıştır.

Dinin sahasının daraltılıp birçok değerin dünyevîleştirilmeye çalışıldığı ve bu yolda müslümanların inançlarında şüphe uyandırma veya inkâr faaliyetlerinin sistemli ve yoğun bir şekilde yapıldığı çağımızda, kelâm ilmine büyük görevler düşmektedir.

Batı'da Aydınlanma devrinden itibaren belirgin bir şekilde kendini gösteren bilim-din çatışması, kilisenin şahsında Hıristiyanlığı ve bütün din aleyhtarı hareketleri körüklediği için modernist düşünce ile irtibatı olan Osmanlı'nın ve onun devamı olan Türkiye'nin fikir ve bilim adamlarını da etkilemişti. Ancak onların bir kısmı Hıristiyanlık ve İslâm arasında bir ayırım yapmadan Avrupa'da Hıristiyanlığın ve kilisenin aleyhinde olan düşünceleri ülkemizde din ve İslâm aleyhtarlığı şeklinde uygulamaya çalışmışlardı.

Modernleşme, Batılılaşma ve çağdaşlaşma gibi kelimler çerçevesinde oluşturulan düşünce ve hareketler, materyalist ve pozitivist bir şablon üzerine oturtularak İslâm'ın itikâdî, amelî ve ahlâkî esaslarına şiddetli tenkitler yöneltilerek[197] müslümanların inançlarında derin sarsıntılar geçirmesine, hatta bazen inançsızlığa düşmesinde etkili olunmuştur. Bu noktada müspet ilim ve akla dayalı modernist düşünce, dinin ve vahyin yerine konulmaya çalışılarak hayat ve hayat anlayışı tamamen dünyevîleşerek âhiretin unutulmasına ve dinin geri planda kalmasına gayret edilmişti.

---

[197] Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul 2003, s. 359.

Özellikle Osmanlı Devleti'nin zayıflamasının neticesinde Batı ile daha sıkı ilişkiler içersinde olmak zorunda kalmasından sonra müslümanlar, maddî sıkıntılarına ilâveten içine düştükleri mânevî buhrândan çıkmaya çalışırken tarihte benzeri görülmemiş şekilde sert esen inançsızlık ve dünyevîleşme rüzgârının önünde ayakta durmakta oldukça zorlanmışlardır.

Ulûhiyyet

Cismi iki metre mezara sığan fakat idrâkinin büyüklüğü âlemlere sığmayan insan, bakışını bütün kâinata çevirerek âlemleri idrâk dairesine sığdırmaya çalışmış, bir yaprağın, bir avuç toprağın, bir damla suyun neden ibaret olduğunu bilmediği zamanlarda bile muhâkeme gücünü kullanarak Vâcibü'l-vücûd'u aramıştır. Bu arayışı esnasında vicdanı ona "Allah var demiştir". Bununla beraber insanlık tarihinde onu en fazla meşgul eden konu ulûhiyyet fikri olmuştur.[198] Bu itibarla ulûhiyyet inancı İslâm'ın ve bütün ilahî dinlerin temelini oluşturur. Yukarıda belirttiğimiz şekilde İslâm itikadında aslu'l-usûl (asılların aslı) Allah Teâlâ'ya îmândır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe başta olmak üzere bir kısım Hanefî fıkıhçıları îmânı: "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmektir"[199] şeklinde tarif etmişlerdir. Ayrıca İmâm Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Ebu'l Hasan el-Eş'arî ile onları takip eden Ehl-i sünnet kelâmcılar, îmânda kalbin tasdikinin asıl olduğunu söylemişlerdir.

Hz. Muhammed'in tasdik edilmesi onun Allah tarafından getirdiği hususlarda tasdik edilmesi olduğundan îmân esaslarının

---

198 Mehmed Fehmi, *Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye*, s. 74.

199 İmâm-ı A'zam, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.74; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* I, 25; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 249; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 124; *Şerhu'l-Emâlî*, s. 28.

hepsinin merciinin Allah'a îmân olduğu anlaşılır. Zira Allah'a îmân olmadan diğer esaslara inanmanın Allah katında geçerliliği söz konusu değildir. Çünkü sahih bir îmân, Allah Teâlâ'nın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kazâ ve kadere inanmakla olur, bu da ancak Cenâb-Hakk'ın peygamberi vasıtasıyla bildirdiği esasları tasdikle meydana gelir.

İslâm'daki ulûhiyyet itikadı çok sade olup, anlatılması ve anlaşılması oldukça kolaydır. Özellikle bir Hıristiyanlık ve Yahûdilik veya diğer inançlarla karşılaştırıldığında Hâlik (Yaratan) ile Mahlûk (yaratılan) arasındaki sınırlar çok nettir. Ulûhiyyet inancı; bir olan Hz. Allah'ı O'nun yarattığı hiçbir şeye benzetmemek (teşbih ve tecsimden tenzih) ve Hz. Allah'ı O'na layık olan kemal sıfatlarla tavsif (vasıflama) esasına dayanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın varlığından ziyade birliği konusunda âyetler yer almaktadır. "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur"[200] şeklinde âyetlerin[201] yanısıra "eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisi de fesada uğrardı düzen (bozulurdu)"[202] buyrularak Allah'ın birliğinin ehemmiyeti açıklanmıştır.

İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ sayı yönünden değil (zatında ve sıfatında), ortağı ve benzeri olmaması açısından birdir. O yarattığı şeylerden hiçbir şeye benzemez"[203] diyerek İslâm'ın ulûhiyet inancının esaslarını belirtir.

Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (537/1142) kaleme aldığı "*Metnü'l-Akâid*" ve Teftâzânî'nin ona yazdığı şerhle beraber tarih boyunca İslâm dünyasında büyük şöhrete sahip olan eserde İslâm

---

200 Âl-i İmran 3/62.

201 el-Bakara 2/163, 255; Âl-i İmran 3/2, 6, 18; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73

202 el-Enbiyâ 21/22.

203 Aliyy'ü-l-kârî, *Şerhu-kitâbi'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 22.

akâidi kısa ve veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Ehl-i sünnet ve'l cemâat'in temel esaslarının muhtasar olarak ifade edildiği bu eserde ulûhiyyetle alakalı olarak şöyle denilmektedir:

> "Hz. Allah vâhid ve kadîm olup, O'nun hayat, ilim, sem'i, basar, irâde, kudret, kelâm ve tekvîn sıfatları vardır. Hz. Allah'ın sıfatları zatı ile kâim ve ezelîdir. O'nun tekvîn sıfatının bir neticesi olan tahlîk (yaratmak) ve terzîk (rızık vermek) gibi fiilî sıfatları vardır. Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları, zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Hz. Allah cisim, cevher gibi sonradan olan hiçbir şeye benzemez. Hiçbir şey O'nun ilminin ve kudretinin dışında kalmaz. O'nun üzerinden zaman geçmez."[204]

İslâm'ın oldukça sâde ve net ulûhiyyet inancına mukâbil Hıristiyanlıkta ulûhiyyet inancı zamanla iyice karmaşık ve anlaşılması imkânsız bir hale getirilmiş hatta Roma döneminde yaygın insanı tanrılaştırma düşüncesi Hz. İsa hakkında da oluşturulmuştur. İnsanı tanrılaştırma düşüncesinin tarih boyunca Batı'da çok büyük etkileri görülmüş hatta modernleşme döneminde bile birçok düşünce adamı bundan kurtulamamıştır. Avrupa'da ve Jön Türkler üzerinde büyük etki yapan Le Bon'un şu ifadelerinde insanın tanrılaştırılmaya devam edildiği açıkça görülür:

> "Toplumun bütün itikâdlarının dinî bir şekli vardır. Toplumun alkışladığı kahraman kendisi için hakikaten bir tanrıdır. Napolyon on beş sene böyle bir tanrı oldu ve hiçbir zaman ulûhiyyet bu kadar mükemmel tapınmaları bulamamıştır. Hiçbir ulûhiyyet insanları bu kadar kolay ölüme göndermemiştir."[205]

İnsanın tanrılaştırıldığı veya tanrının insanlaştırılmaya çalışıldığı Batı dünyasında ateizm veya deizm düşüncesi özellikle aydınlanma döneminden itibaren kök salmaya başlamıştır. Tahrif

---

[204] Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 58-72.

[205] Gustave Le Bon, *İlm-i ruh-i ictimâî*, s.109.

edilmiş Hıristiyanlık, insanları içine düştükleri inanç krizinden kurtarma, ruhî ve zihnî hastalıkları tedavi etme imkânına sahip olmadığından dolayı da inançsızlık hıristiyanlar arasında yaygınlık kazanmış, hattâ pozitif düşüncenin hâkim olmasından sonra âdeta moda haline gelmiştir.

Deizm

Latincede Tanrı demek olan "deus" kelimesinden gelen "deizm", Tanrı'nın varlığına inanmak mânasına gelmektedir. Yunancada Tanrı mânasında kullanılan "theos" kelimesinden gelen "teizm", zamanla Batı dillerinin çoğunda "yaratıcı ulûhiyet" inancını ifade etmek için kullanılır hale gelmesinden sonra "deizm" kendine özgü felsefî bir mâna kazanmıştır.[206] Deizm, âleme müdâhale etmeyen bir ilâh anlayışını benimsediğinden vahye dayalı bilgiyi kabul etmeyip, akıl ve bilimi esas aldığını belirtir. Dolayısıyla deizm sadece akıl ile anlaşılabilen bir ilâhın varlığını kabul ettiğinden vahyin esas alındığı bir dini ve nübüvvet müessesesini inkâr eder. Bu itibarla deizm, vahyi, peygamberi esas alan bir dinin ortaya koyduğu esaslar çerçevesinde bir ulûhiyyet inancını kabul eden teizmden ayrılır.[207]

Deizm, düşünce tarihinde vahiy yoluyla bildirilen ulûhiyet inancını inkâr etmesi sebebiyle Aristo'ya kadar gider. Aristo, âlemin var oluşunu izah ederken, Tanrı'yı bir yaratıcı ve âleme müdâhale edeci olarak değil de sadece "ilk muharrik" olarak gördüğünden deist kabul edilmiştir.[208]

Aristo'nun bu Tanrı anlayışı Kilise'nin baskısından bunalan ve Rönesans hareketiyle gelişmeye başlayan bilim dünyasında bir sığınak gibi kullanıldı. Hıristiyanlığın teslis ile açıklanması zor ve

---

206 M. Said Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1996, s. 173.

207 Aydın Topaloğlu, "Teizm", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 333.

208 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980, s. 185.

anlaşılmaz hale getirdiği ulûhiyyet inancına karşı deizm, bilim adamları arasında alternatif bir ilâh anlayışı olarak kabul gördü. Deney ve gözleme dayalı bilimin ilerlemesiyle tabiatı anlamada ve izahta kendilerini yeterli gören bazı bilim adamları, Kilise'nin İncil'ine dolayısıyla vahyine ihtiyacının olmadığını düşünerek sadece aklıyla anlayabileceği bir ilâh anlayışını benimseyerek deist oldular.

Aydınlanma devri filozoflarının birçoğu özelde Hıristiyanlık'taki genelde ise ilâhî dinlerdeki vahyi bir tarafa bırakarak kendi akıllarıyla bir din kurmaya çalıştılar ve bu dinin adına da "tabiî din" veya "deizm" diyorlardı. Bunların düşüncesine göre yarattığı evrenin işlerine karışmayan bir tanrı vardı.[209]

Voltaire'in *Dictionnaire philosophique* (Felsefe Sözlüğü) adlı eserinin "Religion (din)" ve Miracles (Mucizeler) gibi maddeleri Hıristiyanlığın esaslarına karşı tartışmalar ve eleştirilerle doluydu.[210] Voltaire, Kilise ve papazları şiddetle tenkit ederken; *Dictionnaire Historique et Critique* isimli meşhur eserinde "dine açıktan açığa hücum eden bir satırının olmadığını" söylese de, dine karşı şüphe uyandırmayan bir satırı bile yoktu.[211] David Hume gibi daha birçok filozof da "İncil'i vahyin bir eseri olarak görmediklerini[212] belirtiyordu.

Voltaire, başta ulûhiyyet inancı olmak üzere Hıristiyanlığı şiddetle tenkit ettiği halde, kapısının üst sövesinde "Deo Erexit Voltaire (Voltaire tanrıya yöneldi)" kitabesiyle bir şapel yapmıştı. Voltaire, "Tanrı yoksa onu uydurmak gereklidir" diyecek kadar ileri giderek[213] Tanrının yokluğundan veya onun uydurulabilirliğinden

---

209 Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 251.

210 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II, 220-9, 316-7.

211 Adıvar, *a.g.e.*, s. 200.

212 Outram, *Aydınlanma*, s. 149.

213 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara 2008, s. 466.

bahsederek aslında ulûhiyet inancında derin şüpheler uyandırıyordu. Onun gibi birçok filozof, dinsiz olmadıklarını belirtmek için kendilerini Hıristiyan deistler olarak isimlendiriyorlardı.

Thomas Paine, (1737-1809), 1793 yılında Paris'te, arkasından Londra başta olmak üzere birçok Batı kentinde basılan ve 1807 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde en çok satan kitap haline gelen *The Age Of Reason* isimli kitabında deizm konusunu geniş olarak incelemişti. Kitaptaki şu ifadeler Batı'da kiliseye karşı oluşan nefreti ve insanların deist inanca sahip olmalarının önemli sebeplerini gösteriyordu:

> "Ben sadece bir Tanrı'ya inanıyorum, o kadar ve öteki dünyadaki mutluluğu da ümit ediyorum. Ben insanın eşitliğine inanıyorum. İnanıyorum ki dinî vazifeler, adalet, sevgi ve merhamet, dostları mutlu etmek için çabalamaktan ibarettir. Ben bunlara ilave olarak daha başka birçok şeye de inanıyorum. Fakat bu çalışmayı iyi açıklamak için inanmadığım şeyleri ve sebeplerini de beyan etmeliyim.
>
> Ben Yahûdi kilisesi, Roma kilisesi, Yunan kilisesi, Türk kilisesi, Protestan kilisesi veya başka kilise tarafından, talim ve telkin edilmekte olan esaslara inanmıyorum. *Benim kendi zihinim kendi kilisemdir*. İster Yahûdi, Hıristiyan veya Türk, hangi kilise olursa olsun bütün millî kiliseler, beni ve başkalarını korkutmak ve insanlığı köleleştirmek, güç ve menfaati tekelinde tutmak için icat olunmuştur."[214]

Âleme müdâhale etmeyen, kendisine inananların kalplerine huzur bahşetmeyen ve dünyada yaptıklarının âhirette karşılığını vermeyen bir tanrı inancının ilâhî dinlerin esasını oluşturan ulûhiyyet akidesinin yerini tutması ve sağladığı faydayı temin etmesi mümkün değildir. Nitekim aklın dinî mevzularda yetersiz kaldığı anlaşıldıkça deizm, ciddi problemlerle karşı karşıya kaldığından

[214] Thomas Paine, *The Age Of Reason*, London 1796, s. 10.

belli bir aydın kesiminin dışında pek rağbet görmemiş ve hiçbir zaman kitlelere mâl olmamış[215], sadece Hıristiyan batı dünyasında sınırlı bir çerçevede yer bulabilmiştir. Bununla birlikte deizmin aklı ve müspet ilimleri esas alarak vahyi inkâr etmesi veya onu geri plana atması ateizmin gelişmesine sebep olmuştur.

Isaac Newton, "Hz. İsa'nın kesinlikle Tanrı olmadığını" söylemiş ve teslisin Hıristiyanlığa putperestlikten geçtiğini düşünmüş ve buna dair gösterilen delillerin uydurma olduğunu belirtmişti. Ancak Newton kurduğu sistemin merkezine Tanrı'yı yerleştirmekle birlikte ona sadece mekanik bir rol vermişti. Ona göre ilahî bir makinist olmadan bir sistem var olamazdı.[216] Newton, fizikî evreni açıklama girişimine, sistemin gerekli bir parçası olarak gördüğü Tanrı ile başlamış olsa da tabiatın bir saat gibi işlediğini kabul ettiğinden onun sisteminde ilâhî müdahaleye yer verilmemiştir. Bu itibarla Newton'un bu düşüncesi vahye yer verilmeyen deizmi destekler nitelikteydi.

Osmanlı aydınları arasında pozitivizm düşüncesinin tesiri altında kalan birçok kimse olmakla birlikte bunların arasında daha önce de belirttiğimiz şekilde Şinâsî'nin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Fransız Klasik Okulu'nun akılcılığından edebiyatımızda onun kadar bahseden kimseyi bulmak oldukça güçtür. Bunda pozitivizmin hâkim olduğu zamanlarda Fransa'da yaşamasının payı olduğu düşünülebilir. Şinâsî, pozitivizmi evrensel bir din haline getirmeye çalışan Auguste Comte'tan oldukça etkilenmişti.[217]

Batıda gelişen düşünce akımları Osmanlıda daha çok medeniyetçilik adı altında taraftar buluyordu. Materyalist ve pozitivist düşünce çerçevesinde akıl ön plana çıkarılıp din, hayattan tecrit ediliyor veya Allah'ın akıl ile kavranabileceği iddia edilerek diğer

215 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 203
216 Armstrong, *a.g.e.*, s. 455-9.
217 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, s. 37.

dinî esaslar inkâr edilip, akıl ve dünyevîleşme onların yerine ikame edilmeye çalışılıyordu. Bu düşüncenin bizdeki ilk temsilcisinin Şinâsî olduğu söylenebilir.[218] Şinâsî'nin Paris'ten ateist olarak döndüğünü söyleyenler olsa da onun mısralarına bakıldığında deist düşünce kendini daha çok hissettirir.[219] Hiçbir dinî meseleye temas etmeyen Şinâsî'nin ibadeti sadece Allah'ı düşünmekten ibaret saymasında Voltaire'nin tesirini görmek mümkündür. Şinâsî:

> Kitapsız görülür sun-ı sân'-i ezelî
> Tutar hayatına şâhid vücûd-ı Hakk'a darîr

beyti ile Hakk'ın varlığına onun eseri olan bu âlemin şahit olduğunu belirterek Allah'ın nakil ile değil de akıl yoluyla bilinebileceğini söyler. Şinâsî'nin:

> "Vahdet-i zâtına aklımca şahâdet lazım"

mısrasıyla Allah'ın birliğine aklınca şahadet aramasında Avrupa'da XVIII. asırdan sonra gelişen aklî ve ilmî dinciliğin tesirinin olduğu söylenebilir.[220] Ziyâ Paşa, şu mısralarıyla âdeta Şinâsî'nin akla bu kadar değer vermesini tenkit eder:

> "İdrâk-i meâli bu küçük akla gerekmez
> Zira bu terazi bu kadar sıkleti çekmez."

Şinâsî'de görülen "Allah inancının" dışında dinî esaslara dünyevi hayatta yer vermeme düşüncesi daha sonraları Allah'ı da inkâr etme şekline kadar varmıştır. Şinâsî'den sonra mesela Beşir Fuad (1852-1887) dinsiz ve materyalist olmuş ve bunun bir sonucu olarak intihar edip, cesedinin bilimsel inceleme yapılması için

---

[218] Secaattin Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, İstanbul 2003, s. 42.

[219] Ömer Faruk Akün, "Şinasi", *İA*, İstanbul 1970, XI, 555.

[220] Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1*, s. 36.

Tıbbiye'ye verilmesini vasiyet etmişti.[221] Beşir Fuad, materyalizm ve pozitivizmi ilk defa açıkça müdafaa etmenin yanında intiharı ile de devrinin düşünce ve inanç buhranının âdeta sembolü olmuştur.[222]

Beşir Fuad, pozitivist düşünce doğrultusunda tek hakikatin tecrübe olduğunu kabul ederek metafiziği inkâr etmiş fakat din mevzuunda bir şey söylememiştir. O günün Osmanlı toplumunda açıkça bir kimsenin deist veya ateist olduğunu söylemesi beklenmediğinden Beşir Fuad'ın Comte'u XIX. asrın en büyük dâhisi olarak kabul etmesi ve onun din hakkındaki düşünceleri üzerine bir tenkitte bulunmaması onun pozitivizm düşüncesine intisap ettiği şeklinde anlaşılmıştır.[223]

Şinâsî'nin şiirlerinde yer verdiği "ilâhî bir kitaba ihtiyaç duymaksızın (dolayısıyla nübüvvet ve vahiyden müstağni bir şekilde) anlaşılan Allah inancının izlerini Tevfik Fikret'te de görmek mümkündür. "Halûk'un Âmentüsü" isimli şiirinde:

Bir kudret-i külliye var ulvî ve münezzeh
Kudsî ve muallâ, ona vicdanımla inandım.

diyen Fikret'in "kudret-i küllî"den ne kastettiği kapalıdır. O, bu ifadeleriyle "Allah"ın varlığına ve O'nun kuvvetine inanan, İslâm'a bağlı bir dindar olduğunu değil de "küllî, yüce ve mukaddes bir gücün varlığına inandığından bahsetmektedir.[224]" Fikret, "Haluk'un Âmentüsü" adlı şiirinde İslâm'ın îmân esasları yerine modernist düşüncenin temel kavramları olan; terakkî, akıl, fen, hak ve hürriyet gibi kavramları yerleştirmiştir.[225] Bununla birlikte Fikret'in

---

221 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 379.

222 Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 265, 385.

223 M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralist Beşir Fuad*, İstanbul 1969, s. 188.

224 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Fikirler*, s. 69

225 Kaplan, *Şiir Tahlilleri* I, s. 180.

şiirlerine baktığımızda onun inançlarında bir istikrarın olmadığını görürüz. Nitekim ileride onun Allah inancını inkâr ederek ateizm yolunda nasıl mesafe aldığına temas edeceğiz.

Celal Nuri'nin, yaptığı açıklamalara bakılarak onun Tanrı'ya inanmadığı[226] veya süslü ve karışık ifadelerin arkasına sığınarak Allah'ı inkâr ettiğine dikkat çekilmiştir.[227] Bununla birlikte Tanrı'nın bilinemeyeceğini açıkça ifade etmesini dikkate aldığımızda onun, agnostik (metafiziğin bilmezliği) düşüncenin büyük etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak aşağıdaki ifadelerine bakarak onun felsefî mânada tam bir agnostik olduğunu söylemek de kolay değildir:

"Asıl maharet, nâmalumun azemet ve ceberutunu anlaşılamayacağını, ulviyetini idrak ve takdir ederek, insanın kâmil mânada acziyetini itiraf ederek, Vâcibü'l-vücûd'un hakikatine îmân getirmektir. Cenâb-ı Hakk, kâbil-i gayr-i tariftir. Hiçbir cümle, hiçbir düstur Vâcibü'l-vucûd'u ifade edemez. Zatı gibi sıfatları da beşerin anlama takatının uzağındadır. Vâcibü'l-vücûd ancak böyle bilinmelidir."[228]

Celal Nuri, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını kabul etmeyerek bu konuda İslâm dünyasında daha önce ortaya çıkan fırkaların yolundan gittiği gibi, İslâm'ın akâid kitaplarında açıklanan ulûhiyyet itikâdını da kabul etmez ve "Ben böyle bir Allah'a inanamam" der. Celal Nuri, vasıfları ve sıfatları bilinmeyen ve sadece bir telakki şeklinde Vâcibü'l-vücûd'dan bahsederek bundan sonrasının fenne bırakılmasının bir vazife olduğunu belirtir ve fennin dışında bir hakikat kabul etmez.[229] Bu itibarla Celal Nuri, İslâm akâidinin esaslarından olan kâdir-i mutlak ve her şeyin hâkimi olan Allah'ı inkâr eder.

---

226 Cemal Güzel, "Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler", *HÜEFD.* c. 19, Sy/ss. 63-81.

227 Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s.116.

228 Celal Nuri, *Târih-i İstikbal*, s. 115.

229 *A.e.*, s. 120.

Ateizm

Allah'ın varlığını kabul etmeyen felsefî yolu belirtmek için kullanılan ateizm, bir sistem olmaktan çok pozitif birtakım prensiplerin doğrudan bir neticesi olarak ortaya çıkan bir inkâr şeklidir. Ateizmin felsefî temeli ontolojik materyalizmdir.[230] Ateizm kelimesi genellikle biri geniş, diğeri dar mânada iki şekilde kullanılmıştır. Geniş mânada ateist, sadece "teist olmayan" yani hayatında Tanrı'ya bir önem atfetmeyen kişi için kullanılırken, dar mânada ise düşünerek Tanrı'nın var olmadığını iddia eden hatta Tanrı'nın yokluğunu ispat etmeye çalışan kişi için kullanılmaktadır.[231] Ayrıca Tanrı'nın varlığını bilinemez ve problemi çözülmez kabul eden agnostik (lâ edriye) ateistler'de bulunmaktadır. Ateizmin pek çok çeşidinden bahsetmek mümkün olmakla birlikte bilimsel bir ateizmden söz etmeye imkân yoktur.[232] Çünkü bilimin bilgi elde etme yolu deney ve gözlem ile sınırlı olduğundan bilim "Tanrı" konusunda değerlendirme yapma yetkisine sahip değildir.

Bilginin kaynağının sadece tecrübe ve müşâhede olduğunu söyleyerek ilhadını ilme isnat ettirmeye çalışan pozitivistler, aslında "biz ona (insana) şah damarından daha yakınız"[233] buyuran Hâlık'ını (Yaratıcısını) teleskopla aramaya çalışmışlardır. Tıpkı asırlar önce "Belki semâvâtın yollarını bulup da Mûsâ'nın (a.s.) Allah'ına muttali olurum"[234] diyen ve veziri Haman'a rasathaneler yaptıran Firavun gibi.

İslâm dünyasında tarih boyunca ateizm hiçbir zaman ciddiye alınmadığından onu ifade eden bir ıstılah da oluşmamıştır. Ona yakın bir kelime olmakla birlikte ilhâd, Allah'a inanmama manasını

---

230 Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 40.

231 Aydın, *a.g.e.*, s. 203.

232 Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1994, s. 37.

233 Kâf 50/16.

234 el-Mümin 40/36, 37.

ifade etmenin yanında O'nu inkâr için de kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de: "En güzel isimler Allah'ındır. O'nun isimlerinde sapıklık eden mülhidleri bırakın"[235] âyetinde ilhâd ile vasıflananlar müşriklerdir. Burada ilhâd, zulüm yapmak ve haktan ayrılmak gibi mânalara gelmektedir. Müşriklerin mülhid olarak isimlendirilmesi ise Allah Teâlâ'nın isimlerini O'ndan başkasına (putlara) vermelerinden veya Allah'ın isimlerini başkasıyla ortak kullanmaları sebebiyledir.[236]

İlhâd, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmamak, İslâm itikadından sapmak, inanç bozukluğu, inançsızlık, dinsizlik ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) geldiği kesinlikle bilinen hususlar konusunda onu yalanlamak gibi mânalara geldiğinden İslâm'ın bir esasını veya bütün esaslarını inkâr mânasını anlatmak için kullanılmıştır.[237] Ayrıca ilhâd kelimesi, İslâmî ilimlerde nasların zahirî mânalarını inkâr etmelerinden dolayı Hz. Peygamber'i tekzip ederek küfre giden Bâtınîler gibi kimseler için de kullanıldığından[238] ateizmin mânasını tam karşılamamakla birlikte felsefede zaman zaman ateizm, ilhâd kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Nitekim İsmail Cerrahoğlu, ilhâd kelimesinin, kullanıldığı harf-i cerre göre, bir şeye meyletmek, bir şeyden sapmak, hak ile batılı karıştırmak, bir kimsenin aleyhinde bulunmak ve günah işlemek gibi mânalara geldiğini belirttikten sonra şöyle der:

> "Muhâlefette bulunmak, mücadele ve münakaşa etmek, bir şeyi inkâr etmek, hoş ve güzel davranışları terk etmek, emir olunan şeyin hilafına hareket etmek gibi kullanış şekilleri de verilmiştir. Kelime genel olarak, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmayış, gerçek itikaddan sapma, inanç bozukluğu, itikatsızlık, dinsizlik

---

235 el-Âraf 7/ 180.

236 Mâturidî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, II, 312.

237 Nadim Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*, s. 27-8.

238 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 189.

gibi mânalarda da kullanılmaktadır. Bu kelimenin felsefedeki karşılığı "Ateizm"dir."[239]

Elmalılı, Fansız İhtilâli'nden sonra felsefenin ibtidâî devirlere geri dönüp, cahiliye döneminden kalan ve insanı sadece cismanî bir makine halinde düşünen ilhâd fikrinin, yeni bir şeymiş gibi gösterilerek hürriyet düşüncesi altında özellikle mülhidler tarafından yeniden yayılmaya çalışıldığına dikkat çeker. O, ülkemizde türemiş mülhidleri üç sınıfta hülasa eder:

1) İbtidâî tabiatçılar, bir diğer ifadeyle makine insanlar,
2) Nefislerinden başka ma'bûd tanımak istemeyen tiranlık mefkûrecileri,
3) Enfüsî ve âfâkî bir hakikate inanmayan "septikler" yani şüpheciler.[240]

"Zındık" kelimesinin de mânası ateizme yakın olmakla birlikte bu kelime İslâm literatüründe birçok mânalar için kullanılmıştır. Zındık, âlemde zulmet ve nur olmak üzere iki ezeli varlığı kabul eden kimseleri ifade ettiği gibi, her bidat sahibi ve ilhada giden kimse için de kullanılmış hatta Ehl-i sünnet'e muhalif olan kimselere de zındık denildiği olmuştur.[241] Kısaca ilhad kelimesi; imâna, İslâm'a aykırı ve İslâm dinine zıt düşüne fikir ve hareketleri ihtiva ettiği gibi, dinin bütün asıllarını inkâr edenlerle, bir tek aslını inkâr edenler ayırt edilmeksizin, bu lafzın içinde mütelaa edilmiştir.[242]

İslâmî ilimlerde ateizmin mânasını ifade edecek en yakın kelime olarak "Dehriyye" kullanılmıştır. Dehriyye zamanın ezelî olduğunu ileri sürerek bütün hadisleri zamâna isnat eden kâfirleri

---

239 İsmail Cerrahoğlu "İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, s. 5.

240 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Makaleler I*, İstanbul 1997, s. 139.

241 Abdurrahman Bedevî, *Min târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993, s. 37.

242 Cerrahoğlu, a.g.m., s. 5.

ifade etmektedir.[243] Kur'ân-ı Kerim'de "bazı kimseler "Bu (hayat) dünya hayatından başka bir şey değildir, ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi yok eden şey dehr (sürekli zaman) den başka bir şey değildir" dediler. Halbuki onların buna dair hiçbir ilimi de yok. Onlar sadece öyle zannediyorlar"[244] buyurulmuştur. Müşrikler, bu ifadeleriyle hayatı ve ölümü tabiî bir olay olarak görüp, zamanın geçmesiyle, yaşayan insanların öldüklerini söyleyerek bunların "fâil bir ilâh" tarafından yapıldığını inkâr ettikleri gibi, öldükten sonra dirilmeyi ve kıyameti de kabul etmiyorlardı.[245]

İmam Mâtürîdî, Dehriyye'nin âlemin aslı kabul edilen heyûlanın ezeli olduğu konusunda ittifak ettiğini belirterek Dehrîler arasında saydığı tabiatçıların tabiatta meydana gelen olayların kendiliğinden olduğunu iddia etiklerinde ve Allah'ı inkara varmalarından dolayı onların görüşlerinin geçersizliğini açıklar.[246] Gazzâlî de Dehrîleri âlemin olduğu şekliyle kadîm olduğuna inanan dolayısıyla bir Sâni'i (yaratıcıyı) kabul etmeyen kimseler olarak açıklar.[247]

Tabiat, mevcudatın ve bu mevcudatın hallerinin ismi olup aklı ve bir iş yapma gücü olmadığından sadece bir Yaratıcının varlığına delil ve alâmet olma özelliği taşır. Âlemdeki nizam ve intizamın, cisimlerin hareketinin ve bunlar arasındaki insicamın, akıl ve idrakten mahrum tabiat tarafından yapıldığını söylemek veya bunların kendiliğinden meydana geldiğini iddia etmek mümkün değildir. Tabiattan çok üstün vasıflara sahip ve ona hükmeden insan gibi ekmel bir varlığı yaratanın, kâinat gibi muntazam çalışan bir nizamı tesis edenin, tabiat olduğunu düşünenler, tarih içerisinde çıkmış olmakla birlikte, bunlar çok sınırlı sayıda kalmıştır. Farklı şekillerde tanrıtanımazların bulunduğuna dikkat çeken Étienne

---

243 Tehânevî, *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn*, I, 480.
244 el-Câsiye 45/24.
245 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 269-270.
246 Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.141-52.
247 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.75.

Gilson, *Ateizmin Çıkmazı* isimli eserinde bu noktada şunları söylüyor:

> "Burada tanrıtanımazların olmadığını iddia etmiyoruz. Hatta çok çeşitli tipte tanrıtanımaz olduğunu daha önce söylemiştik. Ancak bu kişiler arasında Tanrı'nın var olmayışına dair bir takım metafizik delililler ileri süren tek bir kişiye rastlayamadık. Felsefeyle uğraşan tanrıtanımazların ekseriyeti, Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delillerin yetersiz olduğunu söylemekle iktifa ediyor. Bu ise apayrı bir husustur. Tanrı'nın var olmayışı ile ilgili bir takım delillerin istenmesi olgusu bile, Tanrı'nın varlığına dair inancın hâlâ yer aldığını telkin etmektedir. İnsanların "îmânı kaybetmek" diye isimlendirdikleri şey, onlara asla mutlu bir hadise olarak görünmemektedir.[248]

İlkçağ Yunan düşüncesinden itibaren tarihte birçok ateist filozof bilinmekle birlikte kilisenin teslis esasından kaynaklanan akıl ve mantığa ters ulûhiyyet inancından dolayı Allah'ı inkar düşüncesi bir başka ifadeyle ateizm, hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Tabiat ilimlerinin ilerlemesinin neticesinde kilisenin müspet ilimlere ve bilim adamlarına karşı takındığı menfi tavır yüzünden Batı toplumunda ateizm daha da güç kazanmıştır.

XVI. yüzyılın sonunda Batı, bütünüyle farklı bir toplum ve yeni insanlık ülküsü doğuracak bir teknoloji üretme sürecine girmişti. Özellikle XVIII. yüzyılın kapanmasıyla birlikte Avrupa, dünyaya hâkim olmaya başlamış, Batılı devletler dünyanın birçok yerini sömürge haline getirmiş, Britanya; Hindistan'ı idaresi altına almıştı. Batılı insanların Kilisenin öğretilerine güvenmez hale geldikleri gibii onun vasıtasıyla intikal eden ancak orijinalliği bozulmuş İncil'e ihtiyaç duymadan, kendi çabaları ile tabiatı anlayabileceklerine inanmaya başladılar. Neticede yenilikçi bir kısım bilim adamları ve aydınlar, geleneksel Hıristiyanlığı yeniden yorumlama ve çağa

248 Étienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, s. 99.

uydurmayı kendileri için bir görev addettiler. Aklı ve gelişen bilimsel verileri esas alarak, İncil, Kilise ve Hıristiyan geleneği devirme mücadelesine girdiler. Bu istikamette özellikle Kilisenin ortaya koyduğu Tanrı'nın varlığına dair delilleri sorgulayıp yetersiz bularak[249] ateizmin önünün açılmasını sağladılar.

Aydınlanma devrinin bütün filozofları ateist olmadığı gibi modern bilimin gelişmesine büyük katkı sağlayan Bacon Allah'a ilim ile ulaşılacağını belirtirken, pozitif ilimlerin nazariyesini kuran Newton, ilim sayesinde Allah'ı bulduğunu ifade etmiştir. Leibniz ise Allah'ın varlığının zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir.[250] Bununla birlikte bu filozoflar aydınlanma döneminin ateizm düşüncesiyle meşhur olmasını önleyememişlerdir. XVIII. asrın ansiklopedist materyalistleri ile XIX. asrın materyalist ve pozitivist filozoflarının çoğu ateistti.[251]

XIX. yüzyılın başlarından itibaren ateizm önemli bir gündem maddesiydi. Bilim ve teknolojideki ilerleme, bazılarını Tanrı'dan bağımsız olduklarını bildirmeye yöneltmişti. Bu dönem, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche, Aguste Comte ve Sigmund Freud'un, içinde Tanrı'nın bulunmadığı felsefî ve bilimsel yorumları geliştirdikleri yüzyıldı. Modernist düşünce içerisinde ateist felsefe ve bilim adamlarının dine verdikleri zarar çok daha yıkıcı olmuştur. Pozitif düşüncenin kurucusu olan Comte'un deney ve gözleme dayanan tecrübî bilginin (pozitif bilimler) dışında kalan alanı inkâr etmesi, hayatın dünyevileştirilmesinde oldukça etkili olmuş, icat ettiği pozitif din ile "insan Tanrı'nın yerine konularak" vahye dayalı her türlü kutsal değeri, bireysel ve sosyal hayattan çıkarmaya çalışmıştır.

Modern bilimin tabiatı anlamada ve izahta deney ve gözlemi yeterli görmesi ve buna dayalı bilimin ilerlemesi neticesinde

---

249 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 446.

250 Korlaelçi, *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi*, s. 43, 55, 57.

251 Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 40.

pozitivist bilim adamları arasında ateizm düşüncesi yaygınlık kazanmıştı. Hatta XIX. yüzyılda birçok tarihçi Aydınlanma'yı, dinî inançları ve kurumları yıkmaya çalışan bilinçli çalışmaların damgasını vurduğu bir dönem olarak görüyordu.[252]

Voltaire, Hıristiyanlığın esaslarına ciddi mânada tenkitler yöneltip şüpheler uyandırırken[253] David Hume, İncil'de yer alan birçok olaya inanılmasının mümkün olmadığını söylüyordu. Bazı filozoflar "İncil'deki tarihî verilerin İncil'in bir vahiy olarak kabul edilmesine yeterli gelmediğini"[254] söyleyerek İncil'in ilâhî bir kelam özelliği taşmadığına işaret ederlerken aslında bütün bunlar ateizm düşüncesinin gelişmesine yol açıyordu. A. Comte'un fikir babası olan Saint-Simon'ın Hıristiyanlığın vazifesini ifa edemediği için yerini yeni müspet dine terk etmesini söylemesi[255] ve onun arkasından Comte'un kurduğu "insanlık dini" aslında ateizmin farklı bir tezahürü olduğundan pozitivizm düşüncesinin yaygınlık kazandığı toplumlarda ateistler de çoğalmıştı.

Pozitif ilimlerin gelişmesinden sonra bilim adamları arasında inkârcılığın ciddi mânada rağbet gördüğü bir gerçek olmakla birlikte Filibeli, gelişen ilim ve fenin inkârcı düşünceyi destekler nitelikte görmez, hatta inkârın imkânsız olduğunu belirterek, inkârcı düşünürler hakkında şöyle der:

> "Bu düşünürler imkânsızlığı pek güzel görebildikleri için nihaî sebebi, Vücûd-ı Mutlak'ı inkâr suretiyle değil, bu gerçekleri tahrif ve amaçlarından saptırmak suretiyle ilmen inkârı mümkünmüş gibi gösterirler. İşte bu itibarla inkâr: Gerçeğin tahrif edilmesi demek olur. Yani bu inkârcılar, gerçek varlığı ve nihaî sebebi inkâr etmekle acizlik göstermekte iken onu "felsefî deyimle,

---

[252] Outram, *Aydınlanma*, s. 136.
[253] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II, 316-7.
[254] Outram, *Aydınlanma*, s. 149.
[255] Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 66.

gerçeğine, dinî deyimle ulûhiyyetine" aykırı bir surette tasavvur ve bu gerçeğin amaç ve kıymetini değiştirirler. Onlar işte yalnız bu itibarla inkârcıdırlar."[256]

1847 yılında Tıbbiye'yi ziyaret eden Mac Farlane okulda ünlü materyalist filozofların kitaplarının okunduğunu görünce şaşırmıştı. Bir askerî hastaneyi ziyareti esnasında doktorlara ait salonda d'Holbach'ın dinsizliğe dair kitabını bir kanepenin üstünde gören Mac Farlane, okunan kısımların özellikle "Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığı, ruhun ölmezliğine inanmanın imkânsızlığına" dair yerler olduğunu belirtir.[257]

Modern düşüncenin etkisiyle Osmanlı aydınları arasında Ahmet Rıza gibi pozitivist düşünceyi benimsediğini açıkça ifade eden veya Abdullah Cevdet gibi materyalist olduğu belli olan ve toplum tarafından dinsiz kabul edilen kimseler olmuş ayrıca Beşir Fuad gibi inançsızlığı kendisini intihara götüren kimse de çıkmıştır.

Bir materyalist olmasına rağmen Osmanlı'ya hizmeti mukaddes gören[258] Beşir Fuad, 1883 yılında ilk yazılarını Henry Lewis'in *Felsefe Tarihi*'nden yaptığı çevirilere ayırır ve batı düşüncesine büyük ilgi duyar. Beşir Fuad 1884 yılında müspet ilimlerin dışında hiçbir ilim olmadığını söyleyerek pozitivizmin bilim anlayışını benimsediğini açıklar.[259]

Kur'ân-ı Kerîm'i Fransızca tercümesinden, tefsirini de Avrupa dillerinden öğrenecek kadar kendi kültürüne yabancılaşan[260] Beşir Fuad, Batı'nın bilim felsefesini göklere çıkararak, pozitivist

---

256 Filibeli, *Allah'ı İnkar Mümkün Mü?* s. 26

257 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 232-3.

258 Ahmed Midhat Efendi, *Beşir Fuad*, nşr. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1996, s. 19.

259 Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 185.

260 A. Midhat Efendi, *a.g.e.*, s.22.

düşünce adamlarının eserlerini okuyup tercüme edecek derecede Batı düşüncesini sahiplenmişti. İlm-i kelâmı bir ilim olarak görmeyen ve uğraşılmaya değer bulmayan Beşir Fuad, yalnız müspet ilimleri ilim kabul ederek materyalizmin şiddetli bir savunucusu olmuştur.[261] Beşir Fuad, Osmanlı'da ilk defa geniş olarak pozitivizm ve onun edebiyata tatbiki olan natüralizmden bahseden ve bunları kabullenen kişi olduğundan ilk Türk pozitivisti olma unvanını kazanmıştır.[262]

XIX. asırda Tıbbiyeyi ziyaret eden bir İngiliz seyyah öğrencilerin arasında "maddeciliğin" fazla ilerlediğinden şikâyet etmişti.[263] Bu itibarla Beşir Fuad'ın askerî liseden mezun olması bir rastlantı değildir. O, materyalizm ve pozitivizmi ilk defa açıkça müdafaa etmenin yanında intiharı ile de devrinin düşünce ve inanç buhranının âdeta sembolü olmuştur.[264]

Beşir Fuad'ın dinden mahrum kalmasının en önemli sebeplerini, onun kültürünün kaynağını teşkil eden Avrupa materyalist ve pozitivist düşünce sistemlerinin tesirlerinde aramak gerekirdi. O, Büchner (1824-1989)'in "Madde ve Kuvvet" ismindeki eserini okumuş ve onun diğer materyalist görüşlerini benimsemekle kalmamış, başkalarına da tavsiye etmişti. Beşir Fuad, Fransız natüralizmini Türkiye'de tanıtmış, özellikle Zola'nın (1840-1902) görüşlerini okuyuculara anlatmak için uzun izahlarda bulunmuş ve onun düşünceleri ileriki düşünürlerin fikirlerinde yer etmiştir.[265] O, çoğu materyalizm düşüncesine sahip birçok filozofu takdir etmekle birlikte en fazla pozitivizme bağlı kalmıştı. Aguste Comte ve onu takip eden filozofların bütün eserlerini okumuş ve bu düşünce sistemini benimsemiştir.

---

261 Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralist Beşir Fuad*, s. 50.

262 Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 192.

263 Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 58

264 Tanpınar, *a.g.e.*, s. 265, 385.

265 Mardin, *a.g.e.*, s. 56-58

Beşir Fuad, pozitivist düşünce doğrultusunda tek hakikatin tecrübe olduğunu ve tecrübe ile müşahede edilmeyen şeyin hayalden ibaret kaldığını kabul ederek metafiziği inkâr etmiş fakat din mevzuunda bir şey söylememiştir. Ancak Comte'u XIX. asrın en büyük dâhisi olarak kabul etmesi ve onun din hakkındaki düşünceleri üzerine bir tenkitte bulunmaması, bu konuda da pozitivizm düşüncesine intisap ettiği şeklinde anlaşılmıştır.[266]

Osmanlı aydınları arasında inkârcılığa gidenler olmakla birlikte toplumda ateizm düşüncesi kabul görmemiştir. O günkü toplumun şartları açısından ifadesi zor gibi görünse de ateist olduğunu ifade eden bir Osmanlı'ya rastlanılmamış ise de Tevfik Fikret'in şiirlerinde inkârcılığın açıkça ifade edildiğini görmekteyiz.

1908'den sonra din, vatan, milliyet fikirleri etrafında kuvvetli görüşlerin serdedildiği bir dönemde, Mehmet Kaplan'ın ifadesiyle "dinî hislerini daha Servet-i Fünun devrinde kaybetmiş olan Fikret, Türkiye'yi ve dünyayı geri bırakmış olduğuna inandığı dinin tekrar canlanmasına" kızmış ve şiirlerinde bu cereyana karşı cephe almıştır.[267] Çalışmamız içerisinde yeri geldikçe belirteceğimiz gibi Tevfik Fikret, İslâm'da îmân esaslarını ihtiva eden "Âmentü"nün yerine insan, akıl, tabiat, fen, bilim ve tekniğin esas alındığı bir "*Medeniyet âmentüsü*" veya bir başka ifadeyle "modernist katešizm metni" oluşturarak[268] modernist düşünceye mistik bir mâna kazandırmaya çalışmıştır.

Edebiyat ve düşünce dünyamızda bıraktığı izlerin yanı sıra *Tarih-i Kadim* ve "*Halûk'un Âmentüsü*"nü yazarak dinlere karşı açıkça cephe alan Tevfik Fikret, özellikle Cumhuriyet döneminde yazılan ve dinî şüphe ihtiva eden şiirlere ilham kaynağı olması açısından da dikkat çekicidir.[269]

---

266 Okay, *a.g.e.*, s. 188.

267 Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1*, s. 180.

268 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirleri*, s. 59-60.

269 Tural, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Din Duygusu*, s. 30.

Tevfik Fikret, "Ebnây-ı beşer birbirinin kardeşi… Hulyâ! / Olsun, ben o hulyâya da bin canla inandım" diyerek bütün insanlığın kardeş olduğu düşüncesinin bir hayal olduğunu kabul etmekle birlikte, masonik anlayışın tesirlerini taşıyan dünya insanlarının kardeşliğine inandığını ifade eder. Tevfik bu beyit ile Şinâsî'nin Hugo'nun piyesinden aldığı[270] "Milletim nev-i beşerdir vatanım rûy-i zemin" mısrasını bir başka şekilde ifade ederek devrin modernist düşüncesine duyduğu hayranlığı açıklar.

Fikret'in "her türlü tefsire müsait bir ateizmin sarih bir beyannamesi kabul edilen "Halûk'un Defteri" ile ondan daha kati bir ateizmin söz konusu olduğu belirtilen[271] "Tarih-i Kadîm" isimli eserinin Osmanlı'da ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında garpçılık düşüncesinin âdeta dinsizlik ve Allah'ı inkârcılık şeklinde takdim edilmesinde önemli tesirinin olduğu söylenebilir. Fikret, "Târîh-i Kadîm'e Zeyl" isimli uzun manzumesinde ise: "Ben ne ma'bûd, ne de mu'bid bilirim / Kendimi hilkaten âbid bilirim" diyerek; ibadet edeni de ibadet ettireni (Allah'ı) de tanımadığını ifade ederek, Allah'ı inkâr (ateizm) yolunda ilerlemiştir. O, mücerret insanı yeryüzünün tanrısı yaparak şöyle diyordu[272]:

Takdis eden beşer,
Takdise müstehaktır,
Odur rabb-i hayr ü şer,
Rabb-i mümkinât.

Fikret'in, "Taşırım kalb-i şegaf-peymâda / beşerin aşkını, âlâmını da" diyerek "beşerin aşkını da elemlerini de kalbinde taşıdığını" söylemesinde modernist düşünce çerçevesinde hümanizmin izleri görülür.

---

270 Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 177.

271 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirleri*, s. 71.

272 Peyami Safa, *Din, İnkılâp, İrtica*, İstanbul 1978, s. 44.

Nübüvvet (Peygamberlik)

Arapçada "haber" mânasını ifade eden "nebe" kelimesinden gelen nübüvvet, Türkçede "peygamberlik" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmakta olup, aynı kökten çıkmış olan nebî ise Farsça bir kelime olan "peygamber" kelimesi ile aynı mânada, yani haber veren mânasında kullanılmaktadır.[273]

İslâmî ilimlerde yer aldığı zaman nebi genel olarak; Hz. Allah'tan haber getirmesinden dolayı, Allah ile mahlûkât arasında vesile ve yol mânasında kullanılmıştır.[274] Seyyid Şerif Cürcânî nebiyi; "Kendisine bir melek vasıtasıyla vahyolunan veya kalbine ilham olunan veya salih bir rüya ile kendine haber verilen kimse" olarak tarif eder. Resulün tarifini ise "Hz. Allah'ın, hükümlerini mahlûkâta tebliğ için gönderdiği insan" şeklinde yapan Cürcânî, resûlün nebiden daha faziletli olduğunu, zira resule, nebiye gelen vahiyden farklı olarak Cebrâil (a.s.) tarafından hususi vahiy getirilip, kitap indirildiğini belirtir.[275] Derinliğine inildiğinde farklı bazı yönleri olmakla birlikte "resûl" ve "nebi" kelimeleri birbirine yakın mânada kullanıldığından[276] Kelâm ilminde "Nübüvvet" başlığı altında nübüvvet ve risâlete dair bütün mevzular incelenmiştir.

İman konusunu incelerken belirttiğimiz şekilde âlimler îmânı, "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmek"[277] şeklinde tarif etmişlerdir. Bu itibarla îmânın tarifine baktığımızda

---

[273] Firuzâbâdî, *Kâmus*, I, 102; Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul 1317, s. 367.

[274] Taftazânî, Şerhu'l-Makâsıd, V, 5; Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 268.

[275] Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 147, 294.

[276] Aradaki farklılık için bkz:, Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, s. 222; Aliyyü'l-Kârî, *Şehu'l-Emâlî*,. s. 16.

[277] Bağdâdî, *a.g.e.*, s.249; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.153; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 124; *Şerhu'l-Emâlî*, s.28; Hapûtî, *a.g.e.*, s. 252-3.

İslâm açısında geçerli kabul edilen bir îmânın temelinde genel mânada nübüvvet, hususi mânada ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin tasdikinin olduğunu görürüz.

Âyetlerdeki "âmenû" (imân ettiler) lafzının "saddekû"(tasdik ettiler) mânasına geldiğini söyleyen İmam Mâtürîdî[278] başta olmak üzere kelâm âlimleri[279] "zarûrât-ı diniyye" denilen ve Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların hepsinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğru olduğunun kalben kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bir başka ifadeyle îmânın esası olan Kelime-i Tevhîd'i söyleyen kimse, Hz. Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini kabul etmiştir.

Kelime-i Tevhid ile icmâlen (topluca) imân esaslarını kabul eden kimsenin îmânın sahih olabilmesi için Resûlullah'ın (s.a.v.) Cenâb-ı Hak tarafından getirdiği kesin olarak bilinen diğer konulara da inanması zorunludur. Bunların başında "Cibril hadisinde"[280] ifadesini bulan îmânın altı esası, İslâm'ın beş şartı başta olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te kesin olarak yer alan ve tevâtüren bize gelen hükümleri kabul etmek mümin olmak için zorunludur.[281]

İmanın sıhhati ve geçerliliğinin devamı için bir müslümanın Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususlardan bir tanesinde bile tekzipten(yalanlama) uzak durması zorunludur. Bu itibarla Gazzâlî "Peygamber'i yalanlayan

---

278 Mâtürîdî, *et-Tevhid*, s. 377; *Tevilât*, I, 47.

279 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 389-390, Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 249; Nesefî, *a.g.e.*, II, 813; Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*; s. 78; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 177; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 125.

280 Buhârî, "Îmân"36; Müslim, "Îmân"1; Ebu Davûd, "Sünnet" 15; Nesâî, "Îmân"6; Tirmizî, "Îmân"4; İbn Mâce, "Mukaddime"9

281 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 89; Cürcânî, *a.g.e.* II, 456; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 177; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 125; Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 103.

kimsenin küfre gideceğini" belirterek[282] îmân esasları içerisinde nübüvvetin önemine işaret etmiştir.

Allah Teâlâ insanlara gönderdiği dini nübüvvet esası üzerine bina etmiş ve bunun için gerçek miktarı Allah katında malum, bir kısmını Kur'ân'da anlattığı, bir kısmını da anlatmadığı binlerce peygamber göndererek[283] toplumlara kendine kulluğun nasıl yapılacağını açıklamıştır. Bir âyette kullarına vahyin esas alındığı dine tabi olmalarını emretmiştir. Bir âyette Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hitaben; "Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrâhim'e, İsmâîl'e, İshâk'a, Yakûb'a, torunlarına, İsa'ya, Yûnus'a, Hârun'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik"[284] buyrularak insanlık tarihindeki vahiy esasına dayalı nübüvvet geleneği ifade edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene îmân etti, müminler de (îmân ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine îmân ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız"[285] ifadesiyle âyette bütün peygamberlere inanmak, yani nübüvvet müessesesi îmânın en önemli esasları arasında zikredilmiştir.

Bir başka âyette ise: "(Allah Teâlâ) "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsa'ya ve İsa'ya emrettiğini size din kıldı" buyrularak dinlerin esasının nübüvvet olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu ve benzeri âyetlerde[286] Hz. Muhammed'in getirdiği esasların önceki peygamberlere vahyedilen hususlarla paralellik arz ettiği ifade edilmiş ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin önceden

---

282 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 78, 79, 89
283 en-Nisa 4/164
284 en-Nisa 4/ 163
285 el-Bakara 2/285.
286 en-Nahl 16/36; el-Enbiyâ 21/25,

beri devam eden nübüvvet müessesesinin bir devamı olduğu açıklanmıştır.

İnsanlık tarihinde Cenâb-ı Hakk'ın nübüvvet vasıtasıyla kullarına hükümlerini bildirip, emir ve nehiylerini haber verdiğinden âyette Allah'a ve Resulüne (Hz. Muhammed) îmân etmeyenlerin kâfir oldukları beyan edilerek, sadece Allah'a îmânın kişinin cehennemden kurtulması için yeterli olmadığı beyan edilmiştir.[287]

İnsanlar akıllarıyla Hz. Allah'ın varlığına inanabilseler de O'nun sıfatlarını ve ibadet şeklini bilmekte akıl yetersiz kalmakta, nübüvvetten mahrum insanlar bir "üstün varlığa" inansa bile büyü ve hurafeye dayalı batıl düşüncelerden kendini alıkoyamamaktadır. Sadece aklın bu hususlarda yeterli olmadığını kendilerini insanların en akıllıları gören birtakım filozofların düşüncelerinden anlamak mümkündür. Daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi tarihte meşhur birçok felsefeci Allah inancına ulaşamadan ölüp gittiği gibi, bir ilah inancına sahip olanların çoğu da kulluk şuurundan mahrum kalmışlardır. Bu itibarla insanlara kulluk vazifelerini göstermeleri ve onlara dünyevî ve uhrevî saadetin esaslarını bildirmeleri için Allah tarafından gönderilen bir peygambere her zaman ihtiyaç duyulmuştur.[288]

Ayrıca âhirete taalluk eden hususlar ve metafizik âlem, ancak bir peygamberin vereceği bilgiler istikametinde doğru bir şekilde öğrenilmektedir. Nitekim Gazzâlî, insanların bilgi elde etmesinde aklın ve duyuların önemini belirttikten sonra onlarla elde edilmeyen bilgilere de insanın ihtiyacı olduğuna dikkat çeker ve bunun da ancak nübüvvetle olacağını söyler ve nübüvvetle sabit olan bilgilerin akıl ve duyular gibi başka bir şeyle elde edilmeyeceğini belirtir. Nübüvveti kabul etmemenin cehaletten kaynaklandığına dikkat çeken Gazzâlî, "yaratılıştan

---

[287] el-Fetih 48/13.

[288] Pezdevî, *a.g.e.*, s. 92.

kör olan, tevâtür yoluyla ve dinlemekle renkleri ve şekilleri bilmediğinden, bunlar kendisine anlatılınca bilmez ve kabul etmez" diyerek peygambere olan ihtiyacı vurgular ve kör insanın renkleri bilmemesinin renklerin varlığına bir zarar vermeyeceğini söyler. Gazzâlî, bedenî hastalıkların tedavisinde tabiplere ihtiyaç olduğu gibi kalbî hastalıklarının tedavisi için de peygamberlere ihtiyaç bulunduğunu belirtir.[289]

Taftazânî ise insanın yaradılışı itibariyle medeni bir varlık olduğundan hareketle insanlar arasındaki münasebetlerin âhiretin esas alınarak sağlıklı bir şekilde yürümesi için Allah'ın gönderdiği şeriatın insanlara ulaştırılması için nübüvvetin gerekli olduğunu ifade eder. Taftazânî, insanların akıl ve duyularının farklı olması sebebiyle birçok konuda aynı düşünmelerinin imkân dâhilinde olmakla birlikte peygamberin getirdiği esasa göre hareket edilmesi durumunda anlaşmazlıkların ortadan kalkacağına işaret eder.[290]

İlâhî dinlerin esaslarında nübüvvetin önemli bir yeri bulunmakta ve insanlık tarihi nübüvvetle başlamaktadır. Zira ilk insan Hz. Âdem aynı zamanda ilk peygamberdir ve Hz. Allah onu halifesi olarak yeryüzüne göndermiştir.[291] Kur'ân'ın beyanına göre Cenâb-ı Hak, Hz. Âdem'den sonra da her milletten seçtiği insanları peygamberlikle vazifelendirerek[292] insanlar için lazım olan dünya ve âhiret saadetinin esaslarını bildirmiştir.[293] Bu itibarla insanlık tarihi peygamberden mahrum kalmamıştır.

Tarih ilmi de her millete bir peygamberin gönderildiğine şahadet etmektedir. Dünyanın herhangi bir bölgesinde tevhid esasına dayalı bir dinin esas çizgilerini bulmak ve bunların tarihin

---

289 Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 67-68
290 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, s. 21.
291 el-Bakara 2/30-7.
292 Fâtır 35/24.
293 Yûnus, 10/ 47.

seyri içersinde beşerî müdahalelerle asıllarının nasıl bozulduğunu görmek mümkündür.[294]

Allah'ı inkâr eden veya bir ilahı kabul etmekle beraber vahiy esasına dayalı bir dini kabul etmeyen insanların düşüncelerinin temelinde nübüvvet müessesesini inkâr bulunmaktadır. Bu itibarla modernleşme düşüncesi istikametinde ateist veya deist olarak görüşlerini verdiğimiz bilim ve düşünce adamları aynı zamanda peygamberliğe ihtiyaç olmadığını kabul etmişlerdir. Nitekim İmâm Mâtürîdî, Allah'ı bilmeyen kimselerin veya O'nun varlığını kabul etmekle birlikte Allah'ın emir ve nehiylerinden habersiz kimselerin peygamberliği inkâr ettiklerini belirtmektedir. Mâtürîdî, bazı kimselerin nübüvveti kabul etmekle birlikte ehil olmayan kimselerin peygamber olduğunu iddia ederek veya aklın ondan müstağni olduğunu söyleyerek bir nevi inkâra gitmelerine işaret eder.[295]

Hindistan'da bazı âlimlerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin bin yıldan sonra geçerli olmayacağına dair iddialarda bulunduğu[296] bir dönemde ve Ekber Şah'ın iman esaslarından birisi olan nübüvvet müessesinde yaptığı tahribata karşı peygamberliğin önemini ispat için İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü'n-Nübüvve* isimli eseri yazmıştı. İmâm-ı Rabbânî bu eserde aklî ve naklî delillerle peygamberliğe olan ihtiyacı ve lüzumu ortaya koydu. İnsanların felsefe ilmine dalıp, Hint filozoflarının kitaplarını okumalarından ve ehl-i küfre ait eserlerden zevk duymaya başlamalarından sonra müslümanların, nübüvvet başta olmak üzere birçok itikadî konuda inançlarının bozulduğunu belirten İmâm-ı Rabbânî, söz konusu eserinin baş tarafında müslümanların durumunu şöyle tasvir eder:

---

294 Gölçük-Toprak, *Kelâm*, s. 270.

295 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 176.,

296 Nedvi, Ebu'l-Hasan Ali el- Hüseynî, *el-İmâm es-Serhindî hayâtuh ve âmâluh*, Kuveyt 1994, s. 40.

"Şu zamanda nübüvvet konusunda insanların itikatlarında bozulma meydana geldi ve nübüvvetle sabit olan şerî hükümlerle amel konusunda gevşeklik oluştu ve bu, halk arasında yaygınlık kazandı. Bu durum o dereceye ulaştı ki, zamanımızın bazı mütegallibesi (zorbacı yöneticiler) peygambere ve dine bağlılıklarından dolayı âlimlerin birçoğunu anlatılması uygun olmayacak şekilde cezalandırdılar. İnsanlar onun meclisinde son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ismini açıkça zikretmekten kaçınır oldular."[297]

Modernleşme çerçevesinde "peygamberliği inkâr" da daha çok pozitivist ilkeler doğrultusunda, sadece aklın ve müspet bilime dayalı verilerin geçerliliğini kabul ederek, ferdî veya ictimâî hayatta vahye, dolayısıyla Peygamber'e bir alan bırakılmamak şeklinde ortaya çıkmıştır.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nün "Peygamberler" maddesinde "Şu peygamberlik mesleğinin nankör bir meslek olduğunu kabul etmek gerek… Yalın ayak yürüyen, kapı kapı dolaşarak dilenen yüzlercesi var" diyerek peygamberlik makamına hiçbir kutsiyet atfetmeden, onu sıradan bir meslek gibi görmenin yanında o makamı aşağılar. Voltaire, peygamberler hakkında "onların geleceği bilen insanlar olduğunu inkâr etmiyorum" dedikten sonra şöyle devam eder:

"Kutuplara kadar bir delik açmak, hastaların içini reçine ile sıvamak isteyen bir filozofun yahut zamane delisinin pek güzel hayal ettiği gibi, bunun için insanın ruhuna bir parça coşkunluk vermesi yeter."[298] Voltaire bu ifadeleriyle peygamberlerin söylediklerinin hayal mahsulü olduğunu belirterek o makamın itibar kaybına uğramasına yardımcı olur.

İslâm tarihinde dehrîlerin Allah'ı inkâr etmelerinin yanı sıra peygamberliği de inkâr ettikleri, Berahime'nin ise bir yaratıcının

---

[297] İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, s. 3.

[298] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II, s. 299-300.

varlığını kabul etmekle birlikte peygamberliği inkâr ettiği[299] eskiden beri bilinmekle birlikte bunlar geçmişte İslâm âleminde pek varlık gösterememişler ve halk nezdinde pek rağbet görmemişlerdir. Meselâ âlemin ezeli olduğunu söyleyip, peygamberliğe hücum eden[300] İbnü'r-Ravendi (827-911), peygamberlerin getirdiği hükümlerin akıl ile de anlaşılmasından hareketle akla uygun olan hususlarda vahye ihtiyaç olmadığını, akla aykırı olan konuların ise batıl olduğunu söyleyerek nübüvvetin ve ibadetlerin mânasız ve faydasız olduğunu iddia etmiştir.[301] Bununla birlikte tarih içerisinde "nübüvveti inkâr" düşüncesi müslümanlar arasında taraftar bulmakta zorlanmıştır. Zaten bu nevi düşüncelere İslâm âlimleri tarafından da mukni cevaplar verilmiş olup, müslümanların onların görüşlerine itibar etmemesi için gerekli tedbirler alınmıştı.[302]

Batı'da modernizm düşüncesinin geliştiği dönemde, müspet ilimler sayesinde ortaya çıkan medeniyetin kaynağının İspanya ve Sicilya yoluyla Batı'ya yayılan İslâm kültürü olduğu düşüncesi, modern değerlerin İslâm dünyası tarafından kabullenilmesine vesile yapılmaya çalışılmıştır. Muhammed Abduh tarafından geniş olarak ifade edilen, özelikle de Muhammed İkbal tarafından felsefi bir boyutta dile getirilen İslâm'ın akılcı ve medenileştirici yönü üzerine yapılan aşırı vurgu neticesinde insanlığın gelişme ve olgunlaşma sürecinde olduğu düşüncesi, nübüvvetin, dolayısıyla vahyin insan hayatı üzerinde fonksiyonlarını azaltması düşüncesini ihtiva ettiğinden dikkat çekmektedir. Bu düşünceye göre insanlık öyle bir olgunluk seviyesine ulaşmıştır ki artık insanlığın vahyin yardımına ihtiyacı kalmamıştır.[303]

---

299 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 26, 53.

300 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 80.

301 Bedevî, *Min Târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, s. 138-9.

302 Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 34.

303 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 307.

Söz konusu düşünceye göre İslâm, bu olgunlaşmaya katkı sağlamış, insanı sahip bulunduğu akıl ve ilmî güçler konusunda şuurlandırıp, gelişmesinin önünü açmıştır. Bu düşünce dikkatle incelendiğinde pozitivist düşüncenin değerlerinin müslümanlar tarafından benimsenmesini sağlamak için modern düşünceye İslâmî bir yorum getirildiği görülür. Aslında bu gibi modernist İslâmî yorumlar, birçok dinî esasa yeni mânalar yükleyerek, onları tahrif ederek dolaylı yoldan inkâra götürdüğü için İslâmî esasları doğrudan inkârdan daha büyük tehlikeler doğurabilir. Zira pozitivist esaslar çerçevesinde İslâm'ın modernist bir yorumunun yapılmasının doğuracağı sonuçların her müslüman tarafından bilinmesine imkân yoktur.

Ülkemiz de dâhil İslâm coğrafyasında bazı aydınlar tarafından modernist düşünce çerçevesinde geliştirilen ve Hz. Peygamber'in getirdiği vahyi geri plana atan, laik ve seküler ilkelerin İslâm'da bulunduğuna dair iddialarını desteklemek için çeşitli naslarda yaptıkları yorumların İslâmî ilimlerdeki tevil ve tefsir şartlarının çok dışında kaldığı dikkat çekmektedir. Modern düşünce çerçevesinde aklın ve müspet ilimlerin verilerinin birçoğunun İslâm tarafından tasvip edildiğini hatta emredildiğini söylemek mümkün olduğu gibi önceki müslümanların bu verilerin birçoğunu ürettikleri ve kullandıkları da tarihi bir gerçektir. Ancak bilimin ve aklın insan hayatında sahip olduğu bu önemli mevki, İslâm dünyasında modernleşme dönemine kadar vahyi, dolayısıyla nübüvvet makamını devre dışı bırakacak bir seviyeye ulaşmamıştır. Bilindiği gibi Mekke döneminde müşriklerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkmalarının en önemli sebeplerinden birisi, dünyevî iş ve hayatlarının İslâmî esaslar istikametinde tanzim edilerek, hâkimiyetlerinin ilâhî nizam altına alınmasını istememeleriydi.[304]

Yukarıda açıkladığımız üzere müslümanların batı düşüncesiyle temasından sonra özellikle kilise-bilim çatışması çerçevesinde

[304] Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts. s. 167.

Avrupa'da dine ve dinî değerlere karşı oluşan bir tepki neticesinde mânevî değerler önemini kaybederken, peygamberlik müessesesi de bundan nasibini almıştır. Hatta "modern", bir mânada gerçekte her şeyi yöneten ve insana vahiy yoluyla bildirilen ebedî esaslardan ve müteâl (aşkın) olandan kopanları ve ayrılan şeyi ifade ettiğinden[305] dolayı modernleşmenin yaygınlık kazanması dünyevîleşmeyi hızlandırarak dinî değerlerin bu arada nübüvvetin de insanlar ve toplum üzerindeki değerini azaltmıştır.

Aydınlanma düşüncesinin tezlerinin oldukça tesiri altında kalan en önemli şahıslardan biri olan İbrâhim Şinâsî, dinî değerlerin basitleştirilerek tahrif edilmesine öncülük etmişti. Pozitivizmin hâkim olduğu zamanlarda Fransa'da yaşayan[306] Şinâsî'de Voltaire'in tesirlerini açıkça görmek mümkündür. Şinâsî:

Kitapsız görülür sun-ı sân'-i ezelî,
Tutar hayatına şahid vücûd-ı Hakk'a darîr.

beyti ile Allah'ın peygamberin getirdiği vahiy ile değil de akıl yoluyla bilinebileceğini söyleyerek İlahî bir kitaba ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir. Şinâsî'nin bu ifadesiyle peygamberlik müessesesinin bir öneminin olmadığına inandığını görüyoruz.[307]

Şinâsî, şiirlerinde Hz. Peygamber'i hiç zikretmediği halde medeniyetten bir din gibi bahsederken getirdiği nizamla medeniyet kapısını açtığını düşündüğü Reşid Paşa'yı şu mısralarıyla bir peygamber gibi övmüştür:

Acep midir medeniyet resulü dense sana,
Vücud-ı mu'cizîn eyler taassubu tahzîr.
...
Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyet ki heman,
Ahdini vakt-i saadet bilir ebnây-ı zaman.

---

305 S. Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 90.

306 Akay, *Tanzimât Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, s. 37.

307 Tanpınar, *a.g.e.*, s.193; Akay, *a.g.e.*, s. 43.

Şinâsî, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait olan " fahr-i cihân, asr-ı saâdet" gibi tabirleri her ne kadar kelime mânasında kullansa da sıradan insanlara vererek bu ıstılahların İslâm dininde ifade ettiği mefhumlarını basitleştirip, tahrif eder. Eskiden beri Allah, Peygamber ve Kur'ân-ı Kerîm hakkında kullanılan kelimelerin fâni insanlar ve fâni işler için kullanılması dinî hislerin yozlaşmasının bir alâmetidir[308] Bu itibarla Şinâsî'nin daha sonraki bozulmaya öncülük ettiği söylenebilir.

Mısır'da XIX. asırdan itibaren başlayan İslâm modernizmin gerçek başı kabul edilen Cemalettin Efgânî, Dârülfünun'un müdürlüğüne tayin edilen Bektâşî ve materyalist Tahsin Efendi ve Yüksek Maârif Meclisi Başkanı Münif Efendi ile sıkı bir ilişki kurduğundan Dâru'l-fünûnun açılış merasiminde bir konuşma yapmaya davet edilmişti.

Tahsin Efendi Paris'te kaldığı yıllarda moda olan materyalist düşünürlerin eserlerinden etkilenmiş ve "müslüman milletlerin kalkınmasının tek yolunun, kafaların din dogmalarından, yani vahye dayalı esaslardan kurtulup, çağdaş fenlerin benimsenmesinden geçtiğini"[309] düşündüğünden olsa gerek, Efgânî'ye konferans verdirmekte acele etmişti. Efgânî, 1870 yılında Dârülfünun'da verdiği "hakikatu's-sınâ'a" konulu konferansta "nübüvvetin (peygamberliğin) sanatlardan bir sanat olduğunu" söylemişti. Efgânî'nin peygamberliği insanın kendi çalışmasıyla ele edilemeyen, sadece Allah tarafından verilen bir lütûf olduğunu göz ardı ederek onu sıradan bir meslek gibi göstermesi Osmanlı ulemâsının büyük tepkisini çekmiş[310] ve Dârülfünun tatil edilerek kendisi İstanbul'dan kovulmuştu.

İslâm'ın temel esaslarını açıkça inkâra cesaret edemeyenler, o esaslara ait ıstılahların içini boşaltarak (tarihte geçmiş

308 Kaplan, *Nesillerin Ruhu*, s. 21

309 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 239.

310 Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, s. 149.

bazı milletlerin yaptığı gibi kelimeleri konuldukları mânanın dışında kullanarak), tahrif ederek ve farklı yorumlayarak dolaylı bir şekilde inkâr etmişlerdir. Bu çerçevede nübüvvet de İslâmî ilimlerde ifade ettiği mânanın dışında kullanılarak etkisiz hale getirilen kurumlardan birisi olmuştur. Hindistan'da iken İslâm ile Hıristiyanlık arasında ilişki kuran Ahmed Han'ın (ö.1898) 1870 yılında İngiltere'de kaldığı dönemde Batı'ya duyduğu hayranlığı artmış ve Hindistan'a döndüğünde bütünüyle tabiatçı terimlerin kullanıldığı bir tefsir yazmıştır.[311]

XIX. yüzyıl Avrupasının akılcılığa ve tabiat felsefesine dayalı modernist düşüncesinden büyük ölçüde etkilenen[312] ve bu sebeple modern bilimci görüşleriyle meşhur olan Ahmed Han; "Ben nübüvveti tabii bir şey kabul ediyorum. Peygamber daha annesinin rahminde iken peygamberdir… Nübüvvet diğer insanî melekeler gibi bir melekedir ve kimde bulunursa o kimse peygamber olur" diyerek nübüvvetin ilâhî yönünü âdeta ortadan kaldırır. Ahmed Han bu görüşüyle geçmişte bir kısım felsefecilerin iddia ettiği görüşü farklı bir ifadeyle tekrar ederek kelâmcıların ortaya koyduğu İslâm'ın nübüvvet anlayışından ayrılır.[313]

Ahmed Han, âlimlerin önceki dönemlerde hadislerin sıhhatini tespit maksadıyla geliştirdikleri cerh ve ta'dil ilmini kâfi görmeyerek hadislerin metin tenkidinin yapılmadığını, dolayısıyla *Sahîhayn*'ın tamamının sahih olmadığını ileri sürmüştür. O, şarkiyatçılar gibi, Kütüb-i sitte'nin hukukun yanılmaz kaynakları değil, müslümanların ilk birkaç neslinin tarihî yaşantı ve düşüncelerinin bir kaynağı olduğunu iddia ederek, siyâsî ve fikrî mânada beraber yaşadığı Hıristiyan misyonerleri ve şarkiyatçılardan etkilendiğini göstermiştir. Zira Modern düşünce döneminde gelişen ve ilk şarkiyatçıların kullandığı; akılıcılık, tarihselci yaklaşım, Kitâb-ı

311 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 176.
312 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 303.
313 Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 96.

Mukaddes'i tenkit çerçevesinde geliştirilen usul ve yöntemleri, ilk defa Ahmed Han, hadîslere tatbik ederek birçok hadîsin uydurma olduğunu iddia etmiştir.[314]

Ahmed Han, peygamberlerin davalarında doğru olduklarını ispatta önemli bir vasıta olarak kullandıkları mucizeleri de inkâr etmiştir. Tabiat olaylarının belirli bir sebep-sonuç ilişkisiyle zorunlu olarak devam ettiğini söyleyen Ahmet Han, mucizeleri tabiat kânûnlarına tabi tutmuş ve bu itibarla da onların mucize olduğunu kabul etmemiştir.[315]

Modernizm düşüncesinin yaygınlık kazanmasının neticesinde akla ve müspet ilimlere dayalı verilerin hayatın bütün yönlerine egemen olup, bütün kurumların dünyevileştirilerek dinî değerlerin geri plana itilmesiyle birlikte nübüvvetin tesirinin azaldığını gören Harpûtî ve İzmirli gibi devrin kelâm âlimleri bu konunun daha fazla üzerinde durulması gerektiğinde hem fikir olmuşlar. Aklın ve müspet ilimlerin birçok hususta yetersiz kaldığına dikkat çeken söz konusu âlimler, naklî delillerin yanı sıra aklî delillerle de peygamberliğe olan ihtiyacı ve onun ferdî ve ictimâî hayattaki önemi konusunda geniş açıklamalarda bulunmuşlardır.[316]

İyi veya kötü mutlak yol mânasına gelen[317] "*sünnet*"; dinde gidilen yol olarak tarif edilmiş[318] olmakla birlikte İslâmî ilimlerde Sünnet, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri için kullanılmakta ve Kur'ân-ı Kerîm'den sonra İslâmî hükümlerin ikinci önemli kaynağını teşkil etmektedir.[319]

---

314 İbrahim Hatipğolu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları,* İstanbul 2010, s. 341-2.

315 İbrahim Hatipoğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni,* İstanbul 2010, s. 235.

316 Harpûtî, *Tenkîhül-kelâm,* s. 267-305; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* s. 48-56.

317 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* XIII, 226; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs,* III, 658; Cürcânî, *et-Ta'rifât,* s. 107; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn,* II, 703.

318 Cürcânî, *a.g.e.* s. 107; Tehânevî, *a.g.e.,* II, 704.

319 Cürcânî, *a.g.e.* s. 108; Tehânevî, *a.g.e.,* II, 703-5.

İlm-i kelâm'da ise "sünnet", genellikle İslâm'a uymayan, Hz. Peygamber ve sahâbe devrinde bulunmayan yeni dinî anlayış ve uygulamalar mânasına gelen "bidat"in karşıtı olarak kullanılmıştır.[320] Ehl-i sünnet "*sünnetin sâhibi, sünnete mensup ve sünneti temsil eden*" mânalarına gelmekte ve İslâm literatüründe genel olarak ebedî kurtuluş için Resûlullâh'ın (s.a.v.) ve ashâb-ı kiramın yolunun takip edilmesi gerektiğine inanan ve Ümmet-i Muhammed'in büyük ekseriyetini oluşturan müslümanları ifade etmektedir.[321]

İslâm'ın genel esaslarına bakıldığında Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kabul etmeden müslüman olunamayacağı ve onun yolunu tâkip etmeden uhrevî saâdete ulaşılamayacağı görülür. Bu itibarla Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat etmeden; Allah'ın kitabının doğru bir şekilde anlaşılamayacağı ve bu konuda aklın tek başına yetersiz kaldığı bir gerçektir.

İnsanlar, aklî seviyelerinden ve anlayış kabiliyetlerinden kaynaklanan farklılıklar sebebiyle birçok konuda ihtilafa düşebilmektedir. Bu sebeple; Kur'ân-ı Kerim'i, doğru bir şekilde anlayan ve açıklayanın Resûlullâh (s.a.v.) olduğu âyetlerde beyan edilmiş ve onun bu konumu, ilahî himayeye alınmıştır. Hz. Peygamber'in, Kurâ'n'ı tebliğ etmenin yanında onu en iyi anlayan ve açıklayan bir zat olduğu da birçok âyette ifade edilmektedir.[322].

Âyetlerde, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) boş şeyler konuşmadığı,[323] bir hüküm verdiği zaman bütün müminlerin buna uymak zorunda oldukları[324] ve müslümanların aralarında çıkan anlaşmazlıkları

---

[320] Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 68.

[321] Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn, Beyrut 1990, I, 345-50, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* s. 34-43; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut 1990, s. 26; Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, I, 357-60; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal, I*, 19-20.

[322] İbrâhîm 14/4, en-Nahl 16/44, el-Kıyâme 75/ 19.

[323] en-Necm 53/3,4.

[324] en-Nisâ 4/65, en-Nûr 24/51, el- Ahzâb 33/ 36.

çözmek üzere Resûlullâh'a gitmelerinin gerektiği beyan edilmiştir.[325] Ayrıca Kur'ân'da, Hz. Muhammed'in getirdiklerinin hepsinin alınması ve yasakladıklarının tamamından kaçınılması gerektiği bütün müslümanlara emredilmiş[326] ve ona itaatin Allah'a itâat olduğu belirtilip[327] Resûlü'ne isyanın Allah'a da isyan olduğu zikredilmiştir[328].

Âl-i İmrân sûresinde şöyle ise buyrulmuştur:

> "(Ey Resûlüm) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir. De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itâat edin. Eğer yüz çevirirlerse Allah kâfirleri sevmez."[329]

İlgili âyetlere bakıldığında Kur'ân-ı Kerim'in ve İslâm'ın doğru ve tam anlaşılmasında Resûlullâh'ın (s.a.v.) çok önemli bir yerinin olduğu görülür. Hz. Peygamber'in hiçbir beşere nasip olmayan idrak ve anlayışının ifadesi olan sünnet, Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ve yaşanan şekli olduğu için İslâm'ın Kur'ân'dan sonra önemli bir kaynağını oluşturur. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinin hayatî bir önemi olduğu gibi, sünnetin doğru bir şekilde anlaşılıp uygulanması için de sahâbenin görüş ve uygulamaları önemlidir.

Allah Teâlâ, ashâb-ı kiramı övmüş, onların İslâm uğrundaki gayretlerinden memnun olduğunu ifade etmiştir.[330] Hz. Muhammed (s.a.v.) de ashabının sonraki müslümanlardan üstün olduklarını belirtip[331] anlaşmazlıklardan ve kargaşalardan kurtulmanın yolunu,

---

325 en-Nisâ 4/59.
326 el-Haşr 59/31-31.
327 en-Nisâ 4/64, 80.
328 en-Nisâ 4/14, el-Ahzâb 33/36, el-Cin 72/23.
329 Âl-i İmrân 3/32, 32.
330 et-Tevbe 9/100, el-Fetih 48 /18.
331 Buhârî, "Fezâilü'l-ashâbı'n-Nebî" 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe" 1, İbn Hanbel, *Müsned,* V, 57.

kendi sünnetine ve ashâbının sünnetine bağlı kalmakla olacağını ifade etmiştir.[332]

Hz. Peygamber, kendi sünnetinin yanında ashabının sünnetine de bağlı kalınmasını istediğinden sonraki müslümanlar, ebedî kurtuluş için ashâbın görüş ve uygulamalarının takip edilmesini zorunlu görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahâbe devrinde bulunmayan, bir diğer ifade ile sünnete uymayan bidat fikirler ortaya çıktığında müslümanların çoğunluğu, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve sahâbenin sünnetini esas alarak onlarla mücadele etmişlerdir.[333]

Modernistlerin en çok önem atfettikleri konu, Kur'ân-ı Kerim'in çağdaş bir yorumunun yapılması ve bu istikamette hadîslerin hemen hemen tamamının göz ardı edilmesidir. Modernistlere göre Kur'ân ve Sünnet'teki metinler, dönemin olaylarının târihî bağlamı içinde ele alınmalıdır.[334] Bu düşünceye göre vahyin, özellikle de Hz. Peygamber'in sünnetinin büyük çoğunluğu tarihte kalmakta veya Arabistan ile sınırlandırılmaktadır ki bu cihanşümûl ve kıyamete kadar geçerli bir din olan İslâm'ın temellerini yok etmekle aynı mânaya gelmektedir.

Modernleşme döneminde Batı'yı kurtardığı düşünülen anlayışın İslâm âlemini de kurtaracağı düşüncesinden hareket edildiği için tahrif edilmiş Hıristiyanlık ile ilâhîlik vasfını dolayısıyla orijinalliğini muhafaza eden İslâm, aynı kefeye konularak âdeta bizim de bir "Lutherimiz olsun" edâsıyla İslâmî esasların yerine batılı kavramlar ve değerler ikame edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede hadîsleri anlamaya yönelik gayretlerden çok, hadislerin tenkidinin yapılması ağırlık kazanmıştır. Hatta "men

332 Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "'Îmân"18; Dârimî, "es-Siyer" 74; İbn Mâce, "el-Fiten"17; İbn Hanbel, Müsned, II, 1331.

333 Gümüşoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 138.

334 Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, s. 107.

kezebe" hadîsi gibi lafzen ve manen mütevâtir olduğu konusunda amelî ve itikâdî mezheplerin ittifak ettikleri hadîsin şarkiyatçıların koyduğu metot ve yöntemlere dayanarak uydurma olduğu bile iddia edilmiştir. Rivâyet usûlüne karşı böyle menfi ve tenkitçi bir tavır, lafzen ve manen mütevâtir olan Kur'ân-ı Kerîm için de aynı tenkidin yapılmasına imkan sağlayacağından İslâm açısından son derece tehlikeli bir yola girmeye sebep olabilecek özellik taşımaktadır.[335]

Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed gibi modernist müslümanlar, farklı ifadeler kullanmakla birlikte modernleşme sürecinde karşılarında engel olarak gördükleri hadislerin kaldırılması için farklı yollardan aynı hedefe doğru ilerlemişlerdir. İslâm dünyasında modernistlerin ilk safhada yaptıkları en önemli iş, modernizm öncesi ıslahatçıların yaptıkları gibi, sahih olan ile sahih olmayan hadîslerin ayrılması üzerinde ısrarla durmak, son safhada ise hadisleri kökten reddetmekti. Bu durum özellikle Hint alt kıtasında kalıcı olarak devam etmiş ve bu bölgede *Ehl-i Kur'ân* denilen ve hadîsleri tamamen reddeden bir grup ortaya çıkmıştır. Bunların ne hadis ilminden ne de bu ilmin tarihi gelişiminden haberleri olduğu halde bu iddiaları dikkat çekiciydi.[336]

Modernistler meselâ kadınların eğitimine, siyâsî ve sosyal hayata katılmalarına önem verip özellikle siyâsî alanda Batılı birçok değeri benimseyerek Batı ile uyumlu bir hayat tarzını seçmişlerdir. Bu itibarla modernist İslâmcıların temel hedefleri, çağdaş siyasal değerlerin çoğuyla uyumlu modern bir İslâm anlayışı oluşturulması için nasların (Kur'ân ve Sünnet) yeniden yorumlanmasıdır.[337] Vehhâbî zihniyetin ağırlıkta olduğu Selefîlik ise dinî metinlerin lafızlarına aşırı derecede bağlı, kadınlara sosyal hayatta yer verme-

335 Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 355, 366.
336 Fazlur Rahman, *İslâm*, s.305-6.
337 Fuller, *a.g.e.*, s. 114.

yen, batı değerlerine düşman ve daha sert ve dışlamacı bir hareket olarak görülmektedir.[338]

Selefî hareket, İslâm'a sonradan karıştığını düşündüğü inanç ve uygulamaları tasfiyeyi esas aldığını söylediği halde, kendilerini Selefi olarak ifade eden insanların birçokları köklü İslâmî bir eğitim almamış veya temel eserleri okumuş kimseler değildi. Kamuoyunda İslamcı olarak da bilinen bu selefîler, siyâsî kimlikleri ile meşhur olmuş, çoğunluğu mühendis, doktor veya asker gibi dünyevî tahsil yapmış, laik müesseselerde okumuş insanlar olduğundan İslâm literatürüne de vâkıf insanlar değildi.[339]

Son asırdan itibaren bazı kimselerin kendisini "selefî" şeklinde ifade etmesi; sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmekten ziyade, selefin müslümanlar yanındaki itibarından istifade ederek, daha çok kendi görüşlerine meşrûiyet kazandırmaya yönelik olduğu söylenebilir. Zira sonradan kendilerini selefî olarak ifade eden kimselerin, sahâbe ve tâbiîn olan seleften usûl ve esasta birçok noktada ayrıldıkları görülmektedir.

Selefîler, Vehhâbîler gibi âdeta redd-i miras yaparak, sadece Kur'ân ve Sünnet'i esas aldıklarını söyleyip, "İslâm'a dönüş" iddiasıyla müslümanların asırlardır birikimi olan ilmî faaliyetleri ve literatürü dikkate almamışlardır. Onlar bu doğrultuda, başta mezhepleri ve müctehid imamları olmak üzere geçmiş ulemâyı yok saymış, hatta onların esas ve görüşlerini benimseyenleri şirk veya sapıklıkla itham etmişlerdir. Bu itibarla Selefî hareketin birçok çıkmazı bulunmaktadır. Zira Kur'ân ve Sünnet ile belirlenen akâid esaslarının anlaşılması, açıklanması ve sonraki nesillere aktarılması

---

338 Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s. 59, 116; a.mlf. *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayır, İstanbul 2003, s. 125; Mahmood Mamdani, *İyi Müslüman, Kötü Müslüman*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul 2005, s. 177.

339 Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1981, s. 213; Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, s. 58; Fuller, *Siyasal İslâmın Geleceği*, s. 120.

için beşerî ve aklî gayrete ihtiyaç vardır. İhtivâ ettiği mânaları tam anlamadan, ıstılahlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak bir tasnif yapmadan ve bütün bunların hayatla bağlantılarını kurmadan, sadece âyet veya hadîslerden alınan metni okumakla itikâd esaslarını oluşturmak mümkün değildir.[340]

Âhiret İnancı

Son ve sonra olan mânasına gelen "âhiret", dünyadan sonraki ebedi hayatı ifade etmek için kullanılır ve sonunda dönüp dolaşılıp varılacak yer olması itibariyle itikadın "meâd"a taalluk eden konuları arasında yer alır.[341] Âhiret, İslâm akaidinin üç esasından (usûl-i selâse) birisi olup kelâm ilminde ulûhiyyet ve nübüvvetin mevzularından sonra "sem'ıyât" başlığı altında incelenmiştir. İslâm'da âhiret gününe ve o günde meydana gelecek şeylere îmân etmek, ahiret ile dünya arasında bulunan Berzah Âlemine (Kabir Hayatı) inanmak temel akâid esaslarındandır.[342]

Ulûhiyyet ve nübüvvet esasının doğru ve yeterli bir şekilde anlaşılması durumunda âhiret esası da anlaşılmış olacağından ve âhirete ait konuların tespiti ve izahı için sadece sem'î deliller geçerli olduğundan önceki dönem kelâm kitaplarından sem'ıyât bahsine diğer kelâmî konulara nispetle daha az yer ayrıldığı görülür.[343]

Âhiret hayatı bir kısım âlimlere göre İsrafîl (a.s.) Sûr'a birinci üfürüşüyle başlar bir kısmına göre ise Sûr'a ikinci kez üflenip insanların dirilmesinden sonra başlar.[344] Hz. Muhammed (s.a.v.)

---

340 M. Sait Özervarlı, "Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikâdî Düşüncesi" *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul 2006, s. 133.

341 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 228; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 82,

342 Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1990, s. 23.

343 Bkz.: Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.156-66, Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 228-43; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 88-120.

344 Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 359.

ise bir hadislerinde "Kabir dünya menzillerinin sonuncusu âhiret menzillerin de ilkidir"[345] buyurarak kabir hayatını, dünya hayatı ile âhiret hayatı arasında bir geçiş devri (berzah âlemi) olarak ifade etmiştir. İnsanın ölümüyle birlikte dünya hayatı bittiği için sonraki hayat âhiretten sayılmış ve âhiret hayatı iki devreye ayrılmıştır. Birinci devre kabir hayatı olarak da isimlendirilen "Âlem-i Berzah", ikinci devre ise mahşerdeki tekrar diriliş ile başlayan haşir, neşir ve hesabı içine alarak cennet veya cehennem hayatıyla devam eden dönemdir.[346]

Âhiret hayatına Kur'ân-ı Kerîm'de çok sık yer verilerek, insanların dünyada ona hazırlanmaları istenmiştir. Âyetlerde âhiret kelimesi tek başına kullanıldığı[347] gibi "yevmü'l-âhiret"[348] (âhiret günü), "ed-dâru'l-âhire"[349] (âhiret yurdu) gibi farklı şekillerde de yer almıştır. Ayrıca "yevmü'l-kıyâme"[350], (kıyamet günü) ve "yemü'd-dîn"[351] (din günü, amellerin karşılığının görüleceği gün) gibi değişik şekillerde âhiret hayatından bahsedilmiştir.

İslâm akâidinde âhiret hayatına inanmak îmânın temel şartlarından olduğundan ahirete inanmadan mümin olunmaz. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de îmânlı kimsenin vasıfları sayılırken "onlar (müminler) sana (Hz. Muhammed'e) indirilenlere de senden önce indirilenlere de îmân ederler. Âhirete de kesin bir şekilde inanırlar" buyurulur. Bir başka âyette ise "... Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret günün inkâr ederse büyük bir dalâlete sapmış olur"[352] buyurularak âhiret inanmayan kâfirlerin büyük bir sapıklık içinde oldukları beyan edilmiştir.

---

345 Tirmizi, "Zühd", 5; İbn Mâve, "Zühd", 32.
346 Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 319.
347 el-Bakara 2/4, 102; Âl-i İmrân 3/85.
348 el-Bakara 2/8, en-Nisâ 4/39,
349 el-Bakara 2/94; el-Ahzâb 33/29.
350 Âl-i İmrân 3/55, 161; en-Nisâ 4/ 87, el-Mâide 5/14
351 el-Fâtiha1/4, el-Hicr 15/35.
352 en-Nisâ 4/136.

Îmânın asıl rükünlerinden biri Âhiret gününe îmân olduğundan, bir kimse Allah'a îmân etmiş olsa bile, âhireti inkâr ettiği takdirde mümin olmaz.[353] Zira îmân bir bütün olup bölünme (tecezzi) kabul etmediğinden, peygamberi tasdik eden kimse, onun haber verdiği "ölümden sonraki hayatı" da kabul etmiş durumundadır.[354] Allah ve Resûlünün haber verdiği hususlardan birini inkâr, hepsini inkâr mânasına gelir. Daha önce belirttiğimiz gibi Allah katında makbul bir îmânın gerçekleşmesi için Hz. Peygamber'in getirdiği gerek dünyaya, gerekse âhirete ait olsun bütün esasların tasdik edilmesi zorunlu olduğundan, ölümden sonraki hayata inanmayan kimsenin îmânı geçerli değildir.[355]

Allah'a inanıp da âhireti kabul etmeyen kimselerin durumu müşriklerin haline benzer ki onlar âyette belirtildiği gibi âhirete inanmayarak "Çürümüş olan kemikleri kim diriltecek"[356] demişlerdi. Onlara cevap olarak da "(Ya Muhammed) deki: Onları ilk defa var eden diriltecektir"[357] buyrularak ölümden sonra dirilmenin gerçekleşeceği beyan edilmiştir.

Müşriklerin dışında tarih boyunca İslâm coğrafyasında bazı felsefeciler, Dehriye fırkası veya İbnü'r-Ravendî gibi âhiret hayatını inkâr eden kimseler bulunmuş olmakla birlikte bunlar çok azınlıkta kalmışlardır. Tarih boyunca İlâhî dinlere mensup olan milletlerin hepsi âhiret hayatına inanmışlardır.[358]

Modemist düşüncenin ilkeleri doğrultusunda gözlem ve deneyin esas alındığı bilgiye dayalı verilerin kesin doğrular kabul edildiği bir dönemde, gaybî bir konu olan "âhirete îmânın" önem kaybetmesi

---

353 Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, s. 36.

354 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.157.

355 Gazzâlî, *Kavîdü'l-akâid*, Beyrut ts. s., 98.

356 Yâsin 23/ 78.

357 Yâsin 23/79.

358 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 157, Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 230; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 89.

beklenmeyen bir gelişme olmasa gerektir. Gittikçe gelişen tabiat ilimlerinin dünya hayatının birçok noktasında başarılı projeler gerçekleştirmesi, dünyevî nimetlere ilginin artmasına yol açmış ve insanların uhrevî hayatı unutmalarını hızlandırmıştır. Pozitif düşünce doğrultusunda insanların maddeye ve dünyaya gereğinden fazla ehemmiyet verip onunla yoğun bir şekilde meşgul olmaları, mânevîyâtın, dolayısıyla uhrevî olanın geri planda kalmasını teşvik etmiştir.

Kilisenin topluma hâkim olduğu dönemlerde dünyayı ve dünyaya ait olan bilim dâhil her türlü hususu kötülemesi, modern düşüncenin güçlenmesiyle birlikte insanlarda âhiret hayatının ilgi duymama veya ona karşı kayıtsız kalma düşüncesi yaygınlık kazanmıştı. Aydınlanma döneminde pozitivist düşüncenin, kilisenin dünya görüşünden intikam alırcasına dünyevî olanın temel gaye haline getirmesi, ahireti ya doğrudan inkâr ederek veya önemini kaybettirerek onun dolaylı yoldan inkârına yardımcı olmuştu. Kilisenin teşvik ettiği ve dünyadan el etek çekme esasına dayalı "ruhbanî hayat" düşüncesine başkaldıran Hıristiyan âlemi, dolayısıyla Batı medeniyeti, âhiret konularına hemen hemen hiç ilgi duymayan bir dünya hayatı şekillendirmişti.[359] Modern düşüncenin Osmanlı'yı etkilemesine paralel, toplumda uhrevî hayatın önemi konusunda meydana gelen tereddütler, ortadan kaldırmak için âhiret hayatının önemi anlatılırken şu ifadelere yer verilmişti:

> "Bu fâni âleme, fazilet kazanmak, kemâlâtı idrâk, daha yüce bir âleme intikal için geldiği, ebedî hayata ve saâdete ancak o âlemde nail olacağı itikâdı, sahibinin aklî melekelerini ikmâle ve onun güzel eserlerini ibrâza sa'yeder. Bu akîde sahibi, yalan ve hıyânet, buğz ve adâvet, gasp ve sirkat (hırsızlık) gibi fenalıklara katiyen cüret edemez. Üzerine düşen vazifeleri aslâ terk ve ihmâl eyleyemez. Çünkü bunların karşılığını göreceği âhiret yurdunun varlığını itiraf etmektedir."[360]

---

359 Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, s. 146.

360 Mehmed Fehmi Efendi, *Hikmet-i Hukûk-ı İslâmiyye*, s. 15-6.

Modernleşme döneminde bir kısım insanlar açısından âhirete ait konular önemini kaybetmiş olsa da bazı âlimler klasik konulardan olan âhiret hayatının cismanî mi yoksa ruhanî mi olacağı gibi meseleleri ele almaya devam ederken bazıları da kelâmî meselelere modern düşünce istikametinde izahlar da yapmışlardır.

Abdüllatif Harpûtî, haşr-ı cismânîyi kabul edenlerin görüşlerini modern bilimin teyit ve takviye ettiğini belirtir. Harpûtî:

"Hikmet-i cedide ehlinin, "mürekkep cisimlerin basitlerinden ve unsurlarından terekküp etmesi, ölüm ve yok oluşlarının da bunların dağılması ile olması ve unsurlarının mevcut ve baki kalması iddialarını teyit ve takviye eder" diyerek öldükten sonra dirilmenin cismen olacağının bugün daha iyi anlaşıldığına işaret eder. Hapûtî ayrıca Buhârî ve Müslim'in sahih senetle rivayet ettikleri[361] "Her âdemoğlu yok olur, ancak "acbü'z-zeneb" müstesna" hadis-i şerifini de cismanî haşra, delil getirerek, hayvanın kuyruk kemiği mânasına gelen *acbü'z-zeneb*'in dirilmeye asıl teşkil edecek bir nüve olduğuna dikkat çeker.[362]

Birçok İslâmî konuda olduğu gibi âhirete ait meselelerde de aklî bir çerçeve çizmeye çalışan Şiblî Nu'mânî (1332/1914) ise âhiret hayatını, halen devam etmekte olan tekâmülün ileri bir safhası olarak izah eder. Şiblî dirilmenin hayattaki evrim sürecinin bir devamı olduğu görüşünü isabetli bularak bunun hem Kur'ân'a hem de Darwin'e uygun olduğunu iddia ederek âdeta görüşlerini modernist düşünceye uydurmaya çalışır.[363]

Modernleşme döneminde âhiretle alakalı öne çıkan tartışmaların birisi de cehennem azabının ebedî veya fani olması konusunda meydana gelmiştir. İmâm-ı A'zam, ilgili âyetleri[364] esas

---

361 Buharî, "Tefsir", 39,78; Müslim "Fiten" 141i
362 Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, s. 329.
363 Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 119.
364 Hûd /23; Yûnus /27

alarak cennet ve cehennem ehlinin ebedî olduğunu ifade etmiştir.[365] İmam Eş'arî; cennet ehlinin nimetlerden istifadesinin, cehennem ehlinin ise azap görmesinin ebedî olduğu hususunda; Cehm b. Saffân'ın dışında ehl-i İslâm'ın icmâ ettiğini belirtmiştir.[366] Bu itibarla Ehl-i sünnet'e mensup kelâm âlimleri cennetin nimetlerinin ve cehennemin azabının ebedî olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.[367] Her ne kadar bazılarınca isabetli görülmese de[368] Bağdadî ve Taftazânî gibi kelamcılar bu konuda müslümanların icma ettiklerini açıkça ifade ederler. Son dönem kelâmcılardan İsmail Hakkı İzmirli ise "âhirette ardı arkası kesilmeyen daimî şiddetli bir azabın Cenâb-ı Hakk'ın hikmetini inkâra"[369] sebep olacağını söyleyerek cehennem azabının baki olduğu hususundaki ümmetin çoğunluğunun görüşüne şüphe ile yaklaşır.

İzmirli'nin dışında modem dönemde ön plana çıkan Muhammed İkbal, Şiblî ve Seyyid Ahmed Han gibi düşünürler birçok noktada modernist düşüncenin etkisinde kalarak bazı İslâmi ıstılahlara cumhur-ı ulemâdan farklı mânalar yüklemişler ve geçmişte ehl-i bidat fırklara mensup bazı kimseler gibi cehennem azabının ebedî oluşunu kabul etmemişlerdir.[370] Halbuki yukarıda belirttiğimiz gibi cennet ve cehennem ehlinin ebedî olduğu görüşünde birkaç kişi dışında müslümanlar ittifak etmişlerdir. Nitekim Aliyyü'l-kârî, Cehmiyye'nin bunların fani olduğunu kabul ettiğine dikkat çekerek bu görüşün batıl olduğunu zira bunun Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya aykırı olduğunu belirtmiştir.[371]

---

365 Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, Beyrut 1984, s. 146.

366 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 166.

367 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 166, Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 238; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 134.

368 Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 232.

369 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 198-200.

370 Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 121.

371 Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*, s. 146.

İslâm dünyasında modernizm karşısında tamamen bir aşağılık duygusuna kapılarak Batı'nın, hayatın bütün yönlerinde model alınmasını düşünen ve sayıları azınlıkta olan kesimler olduğu gibi dinî ıstılahları gerçek mânalarının dışında ve modern düşüncenin değerleri doğrultusunda "yeniden yorumlama" adı altında bir nevi tahrif hareketinin içinde bulunanlar olmuştur. Ancak müslümanların büyük ekseriyeti modern düşüncenin ortaya koyduğu dünya hayatına yönelik yenliklerin, bilim ve teknolojinin kontrollü bir şekilde İslâm dünyasına intibaklarını sağlamayı hedeflemişlerdir. Bu insanlar aynı zamanda modern düşüncesinin, özellikle dinle ilgili olan görüşlerine ve bu istikamette geliştirilen metot ve yöntemlere ihtiyatlı yaklaşarak bu konuda geleneğe bağlı kalmayı tercih etmişlerdir.